



DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

Die Megalopsychia bei Aristoteles

Unter besonderer Berücksichtigung der Entwicklung
der Mesoteslehre nach Hartmann

Verfasserin

Sonja Kasecker

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, im Februar 2012

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 296

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Diplomstudium Philosophie

Betreuer:

Mag. Dr. Alfred Dunshirn

Ich danke meinem Betreuer Mag. Alfred Dunshirn für sein Verständnis und seine Unterstützung.

Weiters danke ich Lucky für seine Geduld bei der Visualisierung meiner Skizzen. Ebenso danke ich meinem Si-Fu, der mein Denken stark geprägt hat.

Vor allem aber meiner Familie, meiner Mutter, meinen Schwestern und besonders meinen Kindern und Thomas für deren stetige Unterstützung und endlose Geduld.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	5
2. Rahmenbedingungen	7
2.1. Ziel der Ethiken – Eudaimonielehre	7
2.2. Die aristotelische Tugendlehre	8
2.3. Die Affektenlehre	11
3. Die Mesoteslehre	13
3.1. Das Schema der Dreiheit	14
3.2. Das Treffen der Mitte	20
3.3. Wertsynthesen	22
3.4. Der qualitative Übergang	23
4. Bestimmungen zur Megalopsychia	27
4.1. Die Eudemische Ethik	27
4.2. Die Nikomachische Ethik	33
4.2.1. Die Ehre	33
4.2.2. Inhaltliche Bestimmungen	34
4.2.3. Hinrichtung auf Großes	35
4.2.4. Von Glücksgütern und Unabhängigkeit	37
4.2.5. Der Großgesinnte als Aristokrat	41
4.2.6. Vom Umgang mit anderen Menschen	42
4.2.7. Die Kakia Ängstlichkeit und Prahlerei	43
4.2.8. Naheverhältnis zu anderen Tugenden	45
4.2.9. Die qualitativ-werthafte Achse der Mesoteslehre	46
4.3. Die Rhetorik	48
4.3.1. Die Stellung und Bedeutung der Rhetorik	48
4.3.2. Die Einbettung	49
4.3.3. Inhaltliche Bestimmungen	50

4.3.4. Die Megalpsychia in den Affekten	52
4.3.5. Die Lebensalter	60
4.3.6. Weitere Bestimmungen	61
4.4. Hybris	63
 5. Affekt – Dynamis – Haltung	 69
5.1. Begriffsbestimmungen	69
5.1.1. Der Affekt	69
5.1.2. Dynamis	71
5.1.3. Die Hexis als Tugend	72
5.1.4. Die Übergänge	72
5.1.5. Die Kakia als Hexis	77
5.2. Rückführung in das Konstrukt der Mesoteslehre	78
5.2.1. Die Erweiterung	80
5.2.2. Die Megalopsychia im Modell	83
 6. Zusammenfassung und weitere Überlegungen	 85
6.1. Das Problem der Übersetzung	88
6.2. Der Blick durch die Zeit	90
6.3. Weitere Ansätze	94
 7. Schlussbemerkungen	 96
 8. Literaturverzeichnis	 100
 9. Anhang	 103
9.1. Abstract	103
9.2. Lebenslauf	105

1. Einleitung

Thema der vorliegenden Arbeit ist die Ausarbeitung des Begriffes der *megalopsychia*, den Aristoteles in seinen ethischen Arbeiten geprägt hat. In seiner bloßen Übersetzung als Großgesinntheit ist dieser kaum zu deuten und bedarf zahlreicher Erläuterungen und Erklärungen. Doch trotz dieser stößt er heute immer noch, oder vielleicht gerade heute, auf großes Unverständnis und scheint mir daraus mehr Kritik zu erlangen, als dass sein Wert Anerkennung findet.

Daher ist es mein Ziel die *megalopsychia* möglichst umfangreich und in all ihren Facetten darzustellen und zu zeigen, dass der dahinter liegende Ideenkomplex auch heute noch nahezu uneingeschränkt seine Gültigkeit beibehalten hat. Sein Wirken hat in der Geschichte tiefe Spuren hinterlassen - ein interessantes Thema für sich, dass am Ende der Arbeit jedoch nur in groben Umrissen angesprochen werden kann.

Da Aristoteles die *megalopsychia* als Tugend im Rahmen der Mesoteslehre entworfen hat, beschäftigt sich der erste Teil der Arbeit mit dieser Theorie. Dabei sollen in einem kurzen Überblick die wichtigsten Eckpunkte der Eudaimonie-Lehre angezeigt und einige, für die weiteren Ausführungen wichtige, Grundlagen und Bestimmungen festgehalten werden. Danach wird die Mesotes-Theorie selbst in ihrem Kern untersucht. Unterschiedliche Darstellungsformen wie Vardarkis sie in seiner Dissertation *Die Mesoteslehre des Aristoteles* zusammen gestellt hat werden aufgezeigt und sollen zu einem erweiterten Verständnis beitragen.

Besondere Aufmerksamkeit liegt im Weiteren bei Hartmanns Analysen der Wertestruktur, die dieser Tugendlehre zu Grunde liegt. Durch seine Ausführungen, die er unter anderem auf Kohouteks¹ und Schillings Arbeiten und Skizzierungen stützt, gelingt es, das Wesen der Mesoteslehre auf der Werte-Ebene adäquat zu erfassen. Damit können Missverständnisse, auch bezogen auf die *megalopsychia*, aufgezeigt und beseitigt werden.

Im zweiten Teil der Arbeit wird eine Textanalyse durchgeführt, um die fragliche Tugend inhaltlich bestimmen zu können. Dazu habe ich die *Eudemische* und die *Nikomachische Ethik* ausgewählt, um die *megalopsychia* in ihren ethischen Aspekten und Funktionen zu beleuchten. Mit Hilfe der *Rhetorik* kann aus einem geänderten Zugang heraus ein besonders lebendiges Bild der Wirkungen und Ursachen der

¹ Kohouteks Disserstation *Die Differenzierung des antrópinon agatón* ist leider nicht im Druck erschienen. (Marburg 1923).

megalopsychia aufgezeigt werden, welches dem Alltag der Menschen entspringt. Im Rahmen der Affektenlehre hat Aristoteles unzählige solcher Beispiele zusammengetragen und ihre Strukturen untersucht. Diese gilt es nun unter dem für diese Arbeit interessanten Gesichtspunkt neu zu ordnen und darzustellen. Ebenso ist zu untersuchen, wie weit die Konzeptionen der *Rhetorik* und der *Ethiken* sich decken, oder ob es gravierende Unterschiede gibt (die gibt es, soviel sei verraten,) und wie diese aufgelöst werden können. Zudem soll ein ständiges Hinterfragen der Ausführungen dazu verhelfen, eine Vorstellung dieser *aretē* zu erlangen und ihren Wirkungsort ausfindig zu machen. Denn dieser ist der Schlüssel zu ihrem Verständnis.

Einige weitere Beispiele aus der *Politik* und aus Fishers Werk *Hybris* sollen den Themenkomplex der *megalopsychia* bereichernd abrunden und zugleich zeigen, dass damals wie heute die damit beschriebene Problematik ihre Aktualität hat.

Im dritten Teil der Arbeit steht unausgesprochen die Frage im Hintergrund, ob der Stolz (ich darf diese Übersetzung vorweg nehmen) ein Affekt oder eine Haltung ist. Dahinter stehen neue Forschungsansätze zu Gefühlstheorien, die ihren Blick nun auch auf Aristoteles zurück werfen. Dazu werden basierend auf dessen Differenzierungen hierzu die Begriffe *pathos* – *dynamis* – *hexis* untersucht und unterschieden. Diese Erkenntnisse versuchte ich sodann mit den Hartmann'schen Schema zu synchronisieren, musste allerdings dabei erkennen, dass dies nicht ohne Weiteres möglich sei und die Skizzierung einer neuerlichen Erweiterung bedarf. In dieser soll es nun gelingen jeden Aspekt, der im Zusammenhang mit der *megalopsychia* (und auch bei anderen Tugenden) auftreten kann auf einen Blick ersichtlich zu machen und die Struktur der Mesoteslehre nicht nur auf der Werte-Ebene, sondern auch auf jener von Affekt, Anlage und Gewöhnung zu erfassen.

Abschließend wird neben einer inhaltlichen Zusammenfassung und kleineren Ergänzungen auch die vorher angesprochene Übersetzung der einzelnen Begriffe durchgeführt. Dabei zeigt sich, dass diese nicht nur von einer Sprache in die andere, sondern vor allem auch durch die Zeit hin zu erfolgen hat, da der Begriff des Stolzes als Großgesinntheit bedeutende Wertverschiebungen erfahren hat, wobei das erarbeitete Konstrukt bei dieser Aufarbeitung große Hilfe leisten kann.

So zeigt sich zuletzt auch anders herum, dass ein Begriff, nämlich der Stolz, welcher auch ursprünglicher Ausgangspunkt meiner Überlegungen war, und der sich für uns heute in seinem Wert sehr problematisch präsentiert, durch dieses antike Konzept zu einem neuen, umfassenden und positiven Verständnis gebracht werden kann.

2. Die Rahmenbedingungen

2.1. Ziel der Ethiken - Eudaimonielehre

Für Aristoteles befindet sich der Mensch in einem grundlegenden Streben nach Glück, bzw Glückseligkeit. „Jede Kunst und jede Lehre, ebenso jede Handlung und jeder Entschluß scheint irgendein Gut zu erstreben. Darum hat man mit Recht das Gute als dasjenige bezeichnet, wonach alles strebt.“² Wie dieses allerdings erreicht werden kann oder worin es liegt, das mag für jeden Menschen unterschiedlich sein, das mögen auch die Philosophen, wie die Geschichte uns gezeigt hat, je anders bewerten und unterschiedliche Vorschläge zu dessen Erreichung darlegen.

Was aber die Glückseligkeit sei, darüber streiten sie, und die Leute sind nicht derselben Meinung wie die Weisen. Jene nämlich verstehen darunter etwas Selbstverständliches und Sichtbares, wie Lust, Reichtum oder Ehre, der eine dies, der andere jenes, oftmals auch einer und derselbe Verschiedenes: wenn er krank ist, meint er die Gesundheit, wenn er arm ist, den Reichtum.³

Für Aristoteles liegt die Lösung der Frage nach dem höchsten Gut, dem besten Ziel, auf der Hand: jenes Ziel muss die Verwirklichung des Menschen gewährleisten und darf nicht nur individuelles Glücksempfinden und vergänglichen Lustgewinn beinhalten. Es ist die Realisierung des *ergons* des Menschen, welches in der bestmöglichen Aktualisierung seines Wesens liegt. Diesem, bloß dem Menschen eigentümliche, entspricht „das handelnde Leben des *logon echon* (des vernunftbegabten, rationalen Seelenteils)“.

Der Mensch ist jedoch zugleich primär Mitmensch und daher in seinem Tun stets auf andere verwiesen – sowohl in den Wirkungen seiner Taten und Entscheidungen auf seine Umwelt, als auch durch die Konsequenzen, die er aufgrund der individuellen Handlungen der Menschen um ihn herum, also grundsätzlich aus der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, zu tragen hat.

An diesem Punkt setzt die Verknüpfung von Ethik, vom individuellen Gesichtspunkt aus betrachtet, und Politik ein. Denn wer mit seinen Handlungen das Gute, die Glückseligkeit verfolgt, den wird diese Bemühung schnell zur Politik als Handlungsplattform führen, wo sich die Möglichkeiten finden, Gutes zu realisieren und

2 Nikomachische Ethik (NE) 1094a 1-3. Gigon.

3 NE 1095a 20-25. Gigon.

zwar in Bezug auf die eigenen Angelegenheiten als auch für eine größere Gruppe. Nur in einem gerechten Staat wird es möglich sein, sich selbst gemäß zu entfalten und glücklich zu werden. Denn dazu gehört wesentlich auch die Autonomie, also die Selbstbestimmung, um eigene Ziele und Werte sowie Mittel für dessen Erlangung, zu setzen und ebenso ist es wesentlich, hierfür auch die Verantwortung zu tragen und darüber Rechenschaft ablegen zu können. Beides ist in zB einem tyrannischen Staat nicht möglich.

Die Politik also ist jene Wissenschaft, die dem Guten und dem Besten, das nur um seiner selbst willen angestrebt wird, zugeordnet ist und hat für alle anderen Wissenschaften leitenden Charakter:

Wir sehen auch, daß die angesehensten Fähigkeiten ihr untergeordnet sind: Strategik, Ökonomik, Rhetorik und andere. Da sie sich also der übrigen praktischen Wissenschaften bedient und außerdem Gesetze darüber erläßt, was man zu tun und zu lassen habe, so dürfte wohl ihr Ziel die Ziele aller anderen mit umfassen; dann wäre also dieses das Gute für den Menschen. Mag nämlich auch das Gute dasselbe sein für den Einzelnen und den Staat, so scheint es doch größer und vollkommener zu sein, das Gute für den Staat zu greifen und zu bewahren; erfreulich ist es zwar schon bei einem einzigen Menschen, schöner und göttlicher aber für Völker und Staaten.⁴

So hat Aristoteles stets den gesamten Staat vor Augen, wenn er seine Ethik entwirft. Das Beste für alle Menschen lässt sich nur im Rahmen eines möglichst gerechten Staates umsetzen und dieser kann nur dort von Dauer sein, wo möglichst viele Menschen zu seiner Verwirklichung beitragen. Nur aus tugendhaften Menschen lässt sich ein tugendhafter Staat bilden - individuelle Tugend ist zugleich staatsbürgerliche Tugend. (Tief eingebunden ist diese Betrachtungsweise in das alte griechische Denken. Demnach wird jemand, der das Gute und Richtige erkennt, auch nicht zögern danach zu handeln.)

Hier haben wir auch bereits jene Fähigkeit aufgefunden, die uns das *Wie* ermöglichen soll, ein glückliches Leben zu führen – die Tugend.

2.2. Die aristotelische Tugendlehre

Aristoteles unterteilt die Tugenden in zwei Gruppen: In die Formen der ethischen und jene der dianoethischen Tugenden oder Tüchtigkeiten. Erstere bezeichnet er als Vorzüge des Charakters, letztere als Vorzüge des Verstandes: „verstandesmäßige sind etwa die

4 NE 1094b 1-10. Gigon.

Weisheit, Auffassungsgabe und Klugheit, ethische die Großzügigkeit und Besonnenheit“⁵.

Bezeichnend für die ethischen Tugenden, welche für das Thema der Arbeit von Interesse sind, ist, dass sie zwar „von Natur gegeben“⁶ sind, allerdings, wie auch der Name schon vorschlägt, auf Gewohnheit basieren und erst durch wiederholte Anwendung zu wirklicher Tugend werden. Es „läßt sich kein Wesen anders gewöhnen, als es von Natur ist. Die Tugenden entstehen in uns also weder von Natur noch gegen die Natur. Wir sind vielmehr von Natur dazu gebildet, sie aufzunehmen, aber vollendet werden sie durch die Gewöhnung.“⁷

Sie müssen erst durch Erziehung vermittelt und durch ihr Erlernen erworben werden, wie auch andere Fertigkeiten, zB die Kunst oder das Spielen eines Instrumentes. Erst durch die entsprechende Übung eignet man sich bestimmte Eigenschaften an, denn wir werden „gerecht, indem wir gerecht handeln, besonnen durch besonnenes, tapfer durch tapferes Handeln“⁸. Damit ist großes Augenmerk auf die Handlungen und Tätigkeiten zu legen, welche jene Eigenschaften in uns formen sollen. Schon von frühester Jugend an soll die Erziehung wesentliche ethische Werte vermitteln, nämlich „wie Platon sagt, daß wir Freude und Schmerz empfinden, wo wir sollen. Denn darin besteht die rechte Erziehung“⁹.¹⁰

Hierin klingt auch schon die wesentliche Unterscheidung der ethischen Tugenden von anderen Künsten oder Fähigkeiten an, welche ebenfalls erlernt werden können. Zwar ist auch hierbei Voraussetzung, dass sie nicht durch Zufall, sondern basierend auf erlernten Normen, also „auf fachmännische Weise“¹¹, zustande kommen, eine Beurteilung lässt sich aber stets am äußeren Objekt fest machen.

Im Bereich der Tugenden geschieht etwas nicht schon dann auf gerechte oder besonnene Weise, wenn die Tat sich irgendwie verhält, sondern erst wenn auch der Handelnde in einer entsprechenden Verfassung handelt: erstens wissentlich, dann auf Grund einer Entscheidung, und zwar einer solchen um der Sache selbst willen, und drittens, wenn er im Handeln sicher und ohne Wanken ist.

5 NE 1103a 4-6. Gigon.

6 NE 1103a 18-19. Gigon.

7 NE 1103a 22-25. Gigon.

8 NE 1103b 1-2. Gigon.

9 NE 1104b 12-13. Gigon.

10 Nancy Sherman hat in ihrem Buch *The Fabric of Character* darauf hingewiesen, wie problematisch der Begriff der rechten Erziehung zu sehen ist, da in der Welt des Aristoteles zwar die Erziehungsarbeit vor allem in frühen Jahren hauptsächlich von Frauen geleistet wurde, diese allerdings als jenseits der Vernunft liegende Wesen galten.

11 NE 1105a 24. Gigon.

Dies alles spielt beim Besitz der Künste keine Rolle, abgesehen vom Wissen als solchem. Bei den Tugenden hat jedoch das Wissen überhaupt keinen oder doch nur einen geringen Einfluß, [...].¹²

Tugendhaftigkeit ist also eine innere Haltung. Ob eine Handlung oder eine Entscheidung als tugendhaft gelten kann lässt sich nicht an der Tat selbst oder deren Folgen ablesen, sondern ist von den inneren Vorgängen abhängig, durch welche sie zustande gekommen ist: Wissentlich, nicht zufällig; durch klare Entscheidung, welche auf die Sache selbst und nicht im Dienste anderer Zwecke gefällt wird; sicher und ohne Zögern, da man ja das Richtige zu tun im Begriff ist.

Die Bedeutung der Praxis, auf die Aristoteles an vielen Stellen so nachdrücklich verweist, ist von unumstrittener Wichtigkeit und gerade durch die Selbstverständlichkeit dieses Gedankens in Gefahr, nicht in ihrem gesamten Wert erfasst zu werden. So bemerkt auch Aristoteles:

Ohne so [gerecht] zu handeln, dürfte wohl keiner jemals tugendhaft werden. Die Leute freilich handeln nicht so, sondern sie meinen zu philosophieren und tüchtig zu werden, indem sie sich in die Theorie flüchten; sie verhalten sich sozusagen wie die Kranken, die zwar aufmerksam auf die Ärzte hören, aber keine von den Vorschriften befolgen.¹³

Ein einleuchtendes Beispiel, welches aber erst den Ausgangspunkt der Bemühungen markiert. Denn es entspricht dem Schema: tust du etwas Gutes, dann bist du auch gut. Selbst wenn man dem Handelnden auch die richtige innere Einstellung zugesteht, so kommt man aus dem Kreis: aus a folgt b und aus b folgt a nicht heraus. Für den Empiristen Aristoteles, für den wissenschaftliche Beobachtung und Experiment in jedem Lebensbereich von Bedeutung ist, reicht diese Tautologie nicht aus. Wesentlich für ein adäquates Bild von Tugendhaftigkeit ist es, aus den Erfahrungen auch zu lernen, die Umwelt zu beobachten, Prognosen zu setzen, von einem neuen Standpunkt aus frühere Handlungen zu reflektieren und das neu erworbene Wissen in zukünftige Entscheidungsprozesse mit einfließen zu lassen. Aus dem Kreis wird so ein Zirkel und es gilt: Gutes zu Tun ist bedingender Grund der Möglichkeit überhaupt zu erkennen was Gut ist. Ein nie abzuschließender Prozess beginnt. Und so kann Aristoteles auch formulieren:

Die Handlungen heißen also gerecht und besonnen, wenn sie so sind, wie sie ein Gerechter und Besonnener ausführt. Gerecht und besonnen ist aber nicht derjenige, der

12 NE 1105a 27 - 1105b 3. Gigon

13 NE 1105b 10-15. Gigon.

solche Handlungen ausführt, sondern der so handelt, wie es der Gerechte und der Besonnene tun.¹⁴

Aus einigen anfänglichen Entscheidungen wird somit also durch Übung Gewohnheit und daraus entsteht die rechte Haltung, durch bewusstes Setzen von Zielen und Prinzipien, die wiederum Ergebnis der Erfahrungen des tugendhaften Lebens sind.

2.3. Die Affektenlehre

Unsere Entscheidungen und damit auch unser Verhalten sind wesentlich von den beiden Empfindungen Lust und Unlust, Angenehmes und Schmerz, abhängig. Denn wir suchen das Lustvolle und meiden den Schmerz.

Da jedoch die Tugenden maßgeblich durch Handlungen und Leidenschaften, welche ja von diesen beiden Empfindungen begleitet werden, bestimmt werden, so gilt es deren gegenseitige Bezogenheit zu untersuchen. Grundsätzlich ist der Instinkt, den Schmerz zu fliehen, ein absolut natürlicher Impuls des Menschen und für ihn als leibliches Lebewesen auch überlebenswichtig. Daher ist das Auftreten von Lust und Schmerz alleine wertneutral. Erst dort wo es auf die Tugenden bezogen wird und der cognitive Aspekt, welcher uns ja auch von den Tieren unterscheidet und uns Verantwortlichkeit ermöglicht, mit einbezogen wird, dort kann eine Analyse nach ethischen Gesichtspunkten ansetzen.

Klar fasst Aristoteles dies in folgenden Worten zusammen: „So bezieht sich also die ethische Tugend auf Lust und Schmerz. Denn wegen der Lust tun wir das Schlechte, und wegen des Schmerzes versäumen wir das Gute.“¹⁵ Er fährt fort die Aufgabe der Erziehung, wie oben bereits angeführt, zu betonen, welche lehren soll, dort Freude und Schmerz zu empfinden, wo es angemessen ist. Ziel wird es sein stets darin, wo es gilt das Gute, das Richtige zu tun, auch Lust zu empfinden, sodass das Gute nicht mehr unter Schmerzen und Leiden sondern aus reiner Freude am Guten und Schönen selbst gewählt und ausgeführt wird.

Wenn es nämlich drei Ziele des Erstrebens und des Meidens gibt, das Schöne, Förderliche und Angenehme, und dem gegenüber, das Häßliche, Schädliche und Schmerzhaftes, so wird der Tugendhafte in allem diesem das Rechte finden, der Schlechte aber in allem das Rechte verfehlen, vor allem, was die Lust betrifft. Denn diese ist allen Lebewesen

14 NE 1105b 5-9. Gigon.

15 NE 1104b 9-11. Gigon.

gemeinsam und begleitet alles, was zur Entscheidung kommt. Denn auch das Schöne und das Förderliche erscheint angenehm.¹⁶

Dies bedeutete die Gewohnheit durch konsequentes Einüben des Richtigen so weit vorangetrieben zu haben, dass sie zur Haltung, und zwar zu der eines Besonnenen, wurde.

Noch fehlt aber eine inhaltliche Bestimmung von den Affekten, es wurde bisher bloß festgehalten, dass sie von Lust und Schmerz begleitet sind. Aristoteles führt die Affekte, also die Leidenschaften, in der *Nikomachischen Ethik* neben den Anlagen und den festen Grundhaltungen als ein weiteres Moment der Seele ein. Mittels einer Aufzählung, die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erhebt, gibt er Beispiele: Begierde, Zorn, Angst, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht und Missgunst¹⁷.

Die unterschiedlichen Affekte, ihre Entstehung und Wirkungen sind besonderer Gegenstand der *Rhetorik*. Sie werden dort sehr ausführlich behandelt und beschrieben. Allerdings nicht unter einem ethischen Gesichtspunkt, sondern eher analytisch als natürlicher Bestandteil des menschlichen Verhaltens. In der einen oder anderen Art und Weise ist jeder Mensch von ihnen betroffen und man kann ihnen nicht entgehen.

Wie daher der rechte Umgang mit ihnen zu regeln ist bringt uns nun zum theoretischen Kern all dieser Überlegungen: der Mesoteslehre.

16 NE 1104b 29 – 1105a 1. Gigon.

17 Vgl. NE 1105b 22-23.

3. Die Mesoteslehre

Sie ist die zentrale Theorie, in welche Aristoteles seine Ethik einbettet. Sie bildet das Gerüst an dem jegliche Untersuchung festgemacht wird und verweist durch ihre Struktur auf die nötigen Komponenten, welche man finden und in seine Überlegungen miteinbeziehen muss.

Aristoteles legt diese Theorie allen seiner drei *Ethiken*, sowie auch der *Politik*, zu Grunde.¹⁸ Ihr Ursprung wurde vielfach untersucht¹⁹ und lässt sich aus vielen unterschiedlichen Bereichen des griechischen Lebens erschließen. Kalchreuter beschreibt, dass Aristoteles „sich kurzerhand die Erfahrung von Generationen aneignet“²⁰.

Die aristotelische Mesoteslehre ist Ergebnis einer langen Entwicklung

- a) in der gemeingriechischen Ethik des Maßes, die vor allem in den Maximen *mesén ágan* und *mésón áriston* ausgedrückt wird.
- b) in den Naturwissenschaften und in der Medizin (Mischungs- und Gleichgewichtsprinzip im Organismus).
- c) in der Philosophie (Demokrit, Pythagoreer, Platon).
- d) in der politischen Geschichte Griechenlands (z.B. solonische Gesetzgebung).²¹

Die Mesoteslehre regelt den rechten Umgang mit den Affekten um jene Tugenden zu erwerben, welche als Voraussetzungen unerlässlich sind um zur *eudaimonia* gelangen zu können. Diese entsprechen einer bestimmten Haltung – nämlich der Haltung der Mitte (*meson*) zwischen zwei Extremen.

Aristoteles bestimmt diese Mitte auf unterschiedliche Art und Weisen. Zuerst unterscheidet er dieses Mittel vom arithmetischen Mittel, welches mathematisch zu berechnen ist: „Ich nenne die Mitte einer Sache dasjenige, was denselben Abstand von beiden Enden hat; dieses ist für alle Menschen eines und dasselbe.“²² Dies ist nicht die angemessene Vorgehensweise um Auskunft über das rechte Maß bei den Tugenden zu erlangen.

Also führt Aristoteles das Maß *für uns* ein, welches den spezifischen Bedürfnissen menschlicher Angelegenheiten entsprechend ist. Es kann keine Norm quasi als Blaupause des Verhaltens in dieser und jener Situation aufgestellt werden, welche dann den Akteuren als Handlungsleitfaden einfach übergestülpt wird, sondern das Verhalten

18 Vardarkis S. XVIII, Anm. 1.

19 Vgl. Vardarkis S. X – XIII.

20 Kalchreuter S. 45.

21 Vardarkis S. XII.

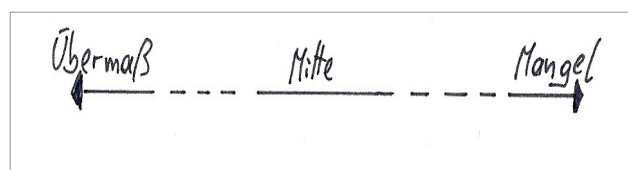
22 NE 1106a 29-30. Gigon.

muss auf die besonderen Umstände und die Betroffenen in ihrer Individualität abgestimmt werden. So hängt dieses Maß für die richtige Handlung also von mindestens 3 Faktoren ab: den (oder die) Handelnden, den (oder die) davon Betroffenen und die besonderen Verhältnisse der Situation.²³

3.1. Das Schema der Dreiheit

Dieses Maß *für uns* setzt Aristoteles in einer ersten Bestimmung in der *Nikomachischen Ethik* folgendermaßen fest: „Als erste Erkenntnis nun ist festzuhalten die, daß alles, was irgendwie einen Wert darstellt, seiner Natur nach durch ein Zuviel oder ein Zuwenig zerstört werden kann.“²⁴ Er bestimmt die Eckpunkte damit zum einen als ein Übermaß und zum anderen als einen Mangel. Dazwischen gilt es die Mitte zu treffen und somit entsteht die Dreiheit *hyperbolē – mesotēs – elleipsis*.²⁵

Dies ist eine rein quantitative Bestimmung und verweist erneut auf die besondere Natur des Gegenstandes der Ethik, nämlich dass Normierungen in diesem Bereich me nicht zulässig sind. Somit ist auch das Treffen der Mitte mitunter nicht so einfach, zumal sie ja keinen exakt bestimmbaren Ort hat. Wie Vardarkis²⁶ so treffend formuliert, entspricht der Mitte ein Intervall welches zwischen den Bereichen des Mangels und des Überflusses liegt. Auch diese sind streng genau genommen keine Punkte sondern beinhalten selbst eine ganze Bandbreite an Handlungen des Zuviels oder Zuwenig, ebenso wie auch der Übergang zwischen den einzelnen Bereichen nicht an einem Punkt festzumachen ist, sondern sich schleichend vollzieht.



Skizze 1²⁷

Mangels der Möglichkeit genaue Anhaltspunkte zu geben hält Aristoteles allgemein gehalten fest: „Darum muß der, der auf die Mitte zielt, als erstes sich von dem der Mitte

23 Dass das Mesotes-Konzept auch die *Politik* auf der Suche nach der besten Verfassung stark geprägt hat, ist in ausführlich Weise das Thema in Vardarkis' Dissertation *Die Mesoteslehre des Aristoteles*.

24 NE 1104a 11-12. Dirlmeier.

25 Es sei darauf verwiesen, dass Vardarkis im 1. Teil seiner Arbeit auch eine Analyse über die Beständigkeit der Verwendung der Termini bei Aristoteles angestellt hat, sowie über die Verwendung anderer Begriffe, zB die Mitte auch als „das Gleiche“ oder „Symmetra“ bezeichnet (S. 18).

26 Vardarkis S. 7.

27 Vardarkis S. 7.

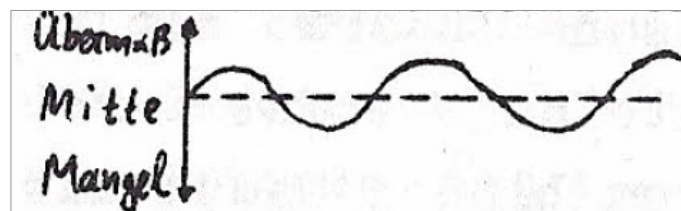
Entgegengesetzteren fernhalten, [...]. Denn von den Extremen ist das eine fehlerhafter als das andere.“²⁸ Und etwas später:

Freilich, wer nur wenig daneben trifft, den wird man nicht tadeln, weder gegen das Zuviel noch gegen das Zuwenig. Wer aber stark abweicht, den tadelt man. Denn das kann dann nicht verborgen bleiben. Wiederum ist es jedoch nicht leicht, begrifflich zu bestimmen, wie weit und bis zu welchem Grade einer tadelnswert ist.²⁹

Soviel also ist klar geworden, daß die mittlere Grundhaltung in allen Lagen unser Lob verdient, daß es jedoch unvermeidlich ist, gelegentlich nach der Seite des Zuviel, dann nach der des Zuwenig auszubiegen, denn so werden wir am leichtesten die Mitte und das Richtige treffen.³⁰

Dieser letzte Satz nun verweist uns wieder ganz besonders darauf, dass wir uns in der praktischen Philosophie befinden, im Bereich der angewandten Ethik. Unvermeidlich, so steht es, ist das Abweichen nach der einen oder anderen Seite. Ein Umstand dem Aristoteles auch durch die Konzeption eines Intervalls statt eines exakten Punktes Rechnung trägt. Sehr treffend finde ich daher die Formulierung Vardarkis, der das Intervall als ein „Spannungsfeld zwischen den Extremen“³¹ deutet. Denn dieses Feld, das hier eröffnet wird, ist der Ort, an dem menschliche Interaktion stattfindet, welche eben gerade dann für uns von Bedeutung ist, wenn sie sich nicht im Banalen oder Selbstverständlichen bewegt, sondern eben *spannend* ist.

Ein leichtes Auspendeln von der Mitte ist demnach noch keine Verfehlung, sondern man bewegt sich immer noch im Bereich der *mesotēs*. Wieder sei hier eine Skizze zur Veranschaulichung eingebracht:



Skizze 2³²

Das Modell ist also durch die beiden Pole Zuwenig und Zuviel, bzw. Mangel und Übermaß, und durch eine Mitte bestimmt. Diese Endpositionen werden als Schlechtigkeiten bezeichnet, die Mitte als *aretē*:

28 NE 1109a 30-34. Gigon.

29 NE 1109b 18-21. Gigon.

30 NE 1109b 24-29. Dirlmeier.

31 Vardarkis S. 9.

32 Vardarkis S. 7.

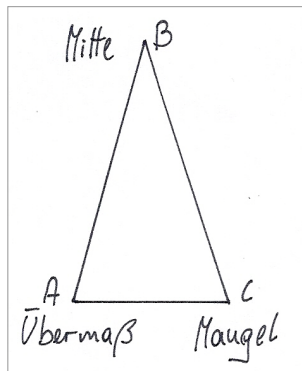
Da es nun drei Verhaltensweisen gibt, zwei Schlechtigkeiten je aus Übermaß oder Mangel und eine Tugend, die der Mitte, so stehen in gewisser Weise alle zu allen im Gegensatz. Denn die Extreme stehen zueinander und zur Mitte im Gegensatz und die Mitte zu den Extremen.³³

Hier wird deutlich, dass Aristoteles eher ein Dreiecksverhältnis, denn ein lineares, vor Augen schwebt. Denn nicht nur die Endpunkte sind ein Entgegengesetztes, sondern auch die Mitte steht diesen als Pol, der sich abstößt und absondert, gegenüber.

Krämer³⁴ hat diese besondere Konstellation eingehender untersucht und dabei festgestellt, dass Aristoteles bei der Positionierung der beiden Schlechtigkeiten im Verhältnis zur Mitte eine Weiterentwicklung zwischen *Eudemischer* und *Nikomachischer Ethik* vollzogen hat. In ersterer Schrift heißt es:

Es ist aber das Mittlere in einem stärkeren Gegensatz zu den Extremen | als diese zueinander. Der Mittlere nämlich kommt mit keinem der beiden Extreme zusammen vor, dagegen die Extreme häufig miteinander, und es sind bisweilen dieselben Menschen dreist und feige in einem, oder sowohl verschwenderisch als auch knauserig – kurz: in schlechtem Sinne ungleichmäßig.³⁵

Folgende Skizzierung würde dieser Auffassung entsprechen:



Skizze 3³⁶

In der *Nikomachischen Ethik* finden wir zur Bestimmung der Verhältnisse folgendes:

Da nun die Dinge derart einander gegenüberliegen, so ist der Gegensatz der Extreme zueinander größer als derjenige zur Mitte. [...] Die Extreme untereinander sind dagegen von der größten Verschiedenheit. Und was am meisten Abstand voneinander hat, das wird als Gegensatz definiert, so daß auch umgekehrt etwas um so gegensätzlicher ist, je weitem Abstand es voneinander hat.³⁷

33 NE 1108b 11-15. Gigon.

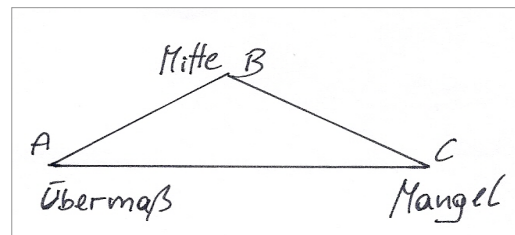
34 Vgl. Skizzen bei Krämer S. 349.

35 Eudemische Ethik (EE) 1233b 35 – 1234a 4. Dirlmeier.

36 Vardarkis S. 40, nach Krämer S. 349.

37 NE 1108b 27-35. Gigon. Vgl. auch EE 1222a 25-30.

Laut dieser Beschreibung also sind nicht die Abstände der Extreme zur Mitte weiter entfernt und die Extreme sich gegenseitig näher, wie zuvor, sondern die beiden Extreme bildeten den äußersten Gegensatz zwischen denen die *mesotēs* einen Bogen spannt.



Skizze 4³⁸

Diesem Bild entspricht eher die geläufige und oben eingeführte lineare Vorstellung der Verbindung der Komponenten, wie man sie im Allgemeinen vereinfacht mit der Mesotestheorie aus der geläufigeren *Nikomachischen Ethik* verbindet.

Beiden Werken gemein ist allerdings der Hinweis, dass die beiden Extreme sich nicht in gleichem Abstand zur Mitte befinden müssen, also das Dreieck selten ein gleichschenkeliges ist. „Gegenüber der Mitte ist bald das Übermaß und bald der Mangel in einem größeren Gegensatz.“³⁹

Ausnahmen: Der Gegensatz

Nicht alle Affekte und Bereiche, welche das Sittliche betreffen, lassen sich jedoch so einfach in dieses Dreier-Konzept bringen. Vor allem in der *Eudemischen Ethik* hat Aristoteles sich bemüht, dieses Schema möglichst konsequent umzusetzen⁴⁰. Daraus mag man ihm vorgeworfen haben mit Zwang versucht zu haben seine Ethik in dieses System zu pressen⁴¹, aber in der *Nikomachischen Ethik* finden sich genügend Stellen, die dies widerlegen.

Freilich hat nicht jede Handlung und nicht jede Leidenschaft Raum für eine Mitte. Denn einzelne sind in ihrem Namen schon verbunden mit der Schlechtigkeit, wie die Schadenfreude, die Schamlosigkeit oder der Neid, und bei den Handlungen der Ehebruch, der Diebstahl und der Mord. Alle diese und ähnliche Dinge werden getadelt, weil sie in sich selbst schlecht sind und nicht ihr Übermaß oder ihr Mangel. Man kann bei ihnen also niemals das Rechte treffen, sondern immer nur sich verfehlen.“⁴²

38 Vardarkis S. 40, nach Krämer S. 349.

39 NE 1109a 1-2. Gigon.

40 Vgl. Tabelle EE 1220b 38 – 1221a 12.

41 Vgl. Vardarkis S. 8.

42 NE 1107a 7-14. Gigon.

Im Anschluss führt Aristoteles aus, dass, suche man hierin eine Mitte oder auch ein Übermaß oder einen Mangel, es bedeuten würde, in Mangel oder Übermaß selbst noch diese Bestimmungen zu suchen. In Schlechtigkeiten abermals ein Mittleres zu suchen verfehlte jedoch die Theorie gänzlich.

Es kann bei diesen Beispielen also nur ein Gegensatz als Negation festgestellt werden: Neid – kein Neid⁴³, Diebstahl – kein Diebstahl, Mord – kein Mord usw.

Außerdem gilt es noch festzuhalten, dass sich das Konzept der *mesotēs* nicht auf die dionoethischen Tugenden anwenden lässt, da diese auf Vernunft und Einsicht basieren und das „Denken ebenso wie das Überlegen [...] auf Wahrheit ausgerichtet“⁴⁴ sind. Darin bleibt kein Platz für eine Mitte *für uns*.

Die Mitte bei der Gerechtigkeit

Oben angeführter Vorwurf des Zwanges des Systems der Dreiheit gründet hauptsächlich in der Analyse des Begriffs der Gerechtigkeit.

Vorerst unterscheidet Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* zwei Arten von Gerechtigkeit bzw Ungerechtigkeit: „Wir unterscheiden beim Ungerechten Verletzung des Gesetztes (A) und Verletzung der Gleichheit (B) und beim Gerechten die Achtung vor dem Gesetz und die Achtung vor der Gleichheit.“⁴⁵

Wolf bezeichnet diese beiden Typen als Gerechtigkeit im allgemeinen und im engeren Sinn⁴⁶. Ersteres besagt, dass Gerechtigkeit darin besteht, entsprechend den Gesetzen zu handeln. Das setzt natürlich die Gerechtigkeit der Gesetze und anerkannten Sitten, welche ebenfalls unter den Begriff *nomos* fallen, voraus. Dass dies nicht immer zutrif, war Aristoteles natürlich bewusst, denn nur die „gute Polis wird das für die Polis im Ganzen und so auch für jedes Individuum Gute sichern.“⁴⁷ Anzumerken wäre hierzu noch, dass für Aristoteles die Begriffe „gerecht“ mit „moralisch richtig“ zusammen fallen. Denn rechte Gesetze sollen das gute Zusammenleben mit Mitmenschen regeln und folgen damit automatisch den gleichen Zielsetzungen wie die *aretē*. „Denn das Gesetz gebietet, gemäß jeder einzelnen Tugend zu leben, und verbietet jede einzelne

43 Leider arbeitet Aristoteles hier nicht ganz konsistent, denn in NE 1108a 35 – b 1 bezeichnet er die Entrüstung als die Mitte zwischen Neid und Schadenfreude.

44 Wolf S. 143.

45 NE 1130b 7-9. Dirlmeier.

46 Wolf S. 96f.

47 Wolf S. 99.

Schlechtigkeit.“⁴⁸ Unser heutiges Verständnis der Bereiche Recht und Moral überschneidet sich zwar zum Teil, sie sind jedoch nicht ident⁴⁹.

Die zweite Art der Gerechtigkeit, jene im engeren Sinn, wird nochmals unterschieden nach der Verteilungsgerechtigkeit und der sogenannten ausgleichenden, bzw wiederherstellenden Gerechtigkeit⁵⁰. Sie sind eine Untergruppe der allgemeinen Ungerechtigkeiten, allerdings sind sie auf einen bestimmten Affekt zurückzuführen, nämlich der Gewinnsucht. Man möchte mehr erlangen, als einem zusteht.

Für uns interessant ist nun, dass Aristoteles im Bereich der Gerechtigkeit zwei neue Bezeichnungen für die Mitte einführt: Im ersteren Fall steht den beiden Extremen der Ungesetzlichkeit, bzw Ungerechtigkeit in der Mitte das Gerechte gegenüber. Im zweiten Fall dreht sich alles um das *ison*, das Gleiche. Es bezeichnet die Mittelposition, dem das Ungleiche (*anison*), als mehr oder weniger, entspricht⁵¹.

Vor allem bei der Verteilung von Gütern ist der Begriff des Gleichen, das angestrebt wird, besonders einsichtig. Allerdings ist jedoch gerade dort eine arithmetische Relation der Teilung nicht das, was Aristoteles als gerecht erscheinen würde, sondern eine gemäß der geometrischen Analogie. Dem entspricht eine Teilung zB eines Ackers nicht nach der Anzahl der Personen, sondern gemäß dessen, was jemandem zusteht, was sich, auf die allgemeine Praxis verweisend, „an der *axia* (Würdigkeit, Wert) der Person orientiert, dass also jede Person so viel erhalten muss, wie ihrem Wert entspricht“⁵². Das Gleiche entspräche also der Wahrung eines Proportionsverhältnisses von Würdigkeit einer Person und des geteilten Gutes. Außerdem gilt die geometrische Analogie „in der Aristokratie, in der „*justitia distributiva*“ und in den Staatsverfassungen, bei denen keine „arithmetische Gleichheit“ gilt, sondern andere Kriterien, wie zB der Reichtum und der Geburtsadel“⁵³.

Die arithmetische Analogie hingegen gilt demgemäß in der Demokratie und bei der allgemeinen Gerechtigkeit, denn dort wird die Gleichheit der Menschen vorausgesetzt, was sich auch darin zeigt, dass vor dem Gesetz nicht nach dem moralischen Status einer Person gefragt wird.⁵⁴

48 NE 1130b 23-24. Gigon.

49 Vgl. dazu Wolf S. 97.

50 Wolf S. 102f; sowie NE V 7.

51 Vardarkis S. 21.

52 Wolf S. 104.

53 Vardarkis S. 28.

54 Vardarkis S. 23.

Eine weitere Definition der Gerechtigkeit setzt sie in die Mitte zwischen „Unrecht tun“ und „Unrecht leiden“. Eben diese Formulierung ist der Ausgang der Kritik an Aristoteles⁵⁵. Nur das Unrecht-Tun kann als wirkliche ethische Fehlhandlung gewertet werden, jedoch nicht das Unrecht-Leiden. Denn ersteres ist ein aktives Verhalten, ein Setzen von Aktionen, zweiteres jedoch nur passives Erdulden, ein Erleiden von Umständen, die von außen auf jemand einwirken. Daher fasst auch Hartmann treffend zusammen: „Noch schwächer ist die Mesotes-Stellung der Gerechtigkeit; zu ihr als Gesinnungswert ist nur das Unrecht-tun [...] ein sittlicher Gegensatz, nicht das Unrecht-leiden [...]. Dieses ist keine Schlechtigkeit, sondern nur ein Übel.“⁵⁶

Bei diesen Untersuchungen wird deutlich, dass die Gerechtigkeit dem System nach ebenso eher eine Bipolarität darstellt und sich also mehr an die ältere Mesotes-Auffassung (nach Skizze 3 S. 16) Aristoteles' anlehnt. Denn viel stärker ist, vor allem in methodischer Hinsicht, der Gegensatz zwischen Recht – Unrecht und Gleichmaß – Unverhältnismäßigkeit, als der zwischen den Schlechtigkeiten selbst. Es scheint der Gerechtigkeit systematisch nur die Ungerechtigkeit entgegengesetzt, welche uns in unterschiedlichster Ausprägung begegnen kann. „Die Gerechtigkeit ist also eine Mitte, freilich nicht auf dieselbe Art wie die übrigen Tugenden, sondern weil sie die Mitte schafft. Die Ungerechtigkeit dagegen schafft die Extreme.“⁵⁷

3.2. Das Treffen der Mitte

Es sind bereits einige Anhaltspunkte darüber, wie die Mitte zu treffen ist, erwähnt worden, hier sei nochmals das Wichtigste zusammen gefasst und um einige fehlende Komponenten erweitert. Einleitend sei festgestellt, dass die Aufgabe eine schwierige ist, denn die Tugend kann man

auf vielfache Weise verfehlen; denn das Schlechte ist dem Unbegrenzten zugeordnet, [...] und das Gute dem Begrenzten; richtig handeln kann man nur auf eine Art. [...] Leicht ist es, das Ziel zu verfehlen, schwierig aber, es zu treffen. [...] «Die Edlen sind es auf einfache Art, die Schlechten aber auf alle Arten.»⁵⁸

55 Lösungsversuche hierzu bei Vardarkis S. 8, sowie Schilling. S. 83-88. Schilling beschreibt, dass das Unrecht-Leiden sehr wohl als *hyperbolē* – und zwar als ethische Haltung - zu bezeichnen ist. „Es ist Schwäche und Widerstandslosigkeit gegenüber dem Unrechtmäßigen, Nachgiebigkeit gegenüber den Ansprüchen anderer“ (S. 85). Dieses Sich-gefallen-lassen, die Passivität, entspricht hierbei also einem Mangel im Charakter. Außerdem sei dies eine Festsetzung aus Tradition, da sie schon auf Plato zurückgeht.

56 Hartmann S. 403.

57 NE 1133b 32-35. Gigon.

58 NE 1106b 29-35. Gigon.

Auf die Wichtigkeit der ethischen Erziehung und der Gewöhnung wurde ja bereits im Groben hingewiesen. Um wirkliche Tugend zu erlangen reicht es schließlich nicht, dann und wann sich korrekt zu verhalten, sondern es geht darum, dass aus den Einzeltugenden durch Gewöhnung eine *hexis*, eine Haltung, erwächst, aus der heraus man stets strebt das Richtige zu tun und dabei auch noch Lust empfindet, weil es eben das Richtige ist⁵⁹. Dies ist Voraussetzung für und der Weg zu wahrer *eudaimonia*.

Weitere wichtige Anhaltspunkte, wie die Mitte zu finden sei, finden wir an folgender Stelle: „Die Tugend ist also ein Verhalten der Entscheidung, begründet in der Mitte im Bezug auf uns, einer Mitte, die durch Vernunft bestimmt wird und danach, wie sie der Verständige bestimmen würde.“⁶⁰ Wesentlich ist demnach, dass eine Entscheidung willentlich und nicht zufällig oder fremdbestimmt getroffen wird. Dabei helfen der *ortho logos* als rechte Einsicht bzw rechte Vernunft und der rechte *logos* des *phronimos*, der als Vorbild gelten soll und dessen Handlungen und Entscheidungen daher leitender Charakter anhaftet.⁶¹

Dass das richtige Handeln nicht gleich einem Gesetz allgemein vorgeschrieben werden kann ist einsichtig. Jede besondere Situation verlangt nach einer eigenen, ihr angemessenen Beurteilung und Aristoteles hält fest: „Weder eine Wissenschaft noch allgemeine Empfehlungen sind dafür zuständig, sondern die Handelnden selbst müssen die jeweilige Lage bedenken, ebenso wie in der Medizin und in der Steuermannskunst.“⁶²

Die einzige Norm die hier sichtbar ist, ist die theoretische Norm der *mesotēs*. Sie soll auf jeden Fall getroffen werden. Allerdings kann auch diese philosophische Norm nicht Einzelsituationen erfassen, sondern nur Situationstypen bestimmen.⁶³

Diese Mitte entwirft Aristoteles, wie erwähnt nicht als eine mathematische, arithmetische Mitte, sondern als eine Mitte *für uns*. Darin findet das Intervall Platz, das dem Handelnden Raum zum Atmen lässt, da kleine Verfehlungen nicht zugleich bedeuten gänzlich zu versagen und das den Menschen ermuntert, diesen Weg der Tugend zu beschreiten, da es ihn als gangbar darstellt.

59 Hartmann hat bemerkt (wobei er keinen anders gearteten Vergleich ziehen will), dass dieser ethische Anspruch selbst noch strenger ist als der Kants, denn für ihn ist die der eigenen Neigung zuwider laufende Handlung noch sittlich gut, sofern sie nur dem Pflichtgebot entsprechend ist. (Vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. S. 20).

60 NE 1106b 37 – 1107a 1. Gigon.

61 Wolf S. 141.

62 NE 1104a 6-9. Gigon.

63 Vardarkis S. 62.

Es ist für Aristoteles selbstverständlich, dass nicht jeder Mensch alleine dazu fähig ist, alle nötigen positiven Charaktereigenschaften zu entwickeln, um souverän und autark zur Entfaltung der höchsten Tugenden zu gelangen. Daher hat hier der Staat mitsamt seinen Gesetzen und die Gesellschaft als *polis* die Aufgabe weiterhin an der Erziehung der Staatsbürger zu arbeiten und einen allgemeinen Werte- und Verhaltensrahmen vorzugeben.

Dies wird auch bestätigt durch eine Tatsache des staatlichen Lebens: die Gesetzgeber suchen die Bürger durch Gewöhnung zu veredeln, und dies ist die Tendenz eines jeden Gesetzgebers. Wenn er dabei nicht richtig verfährt, so verfehlt er sein Ziel, und so kommt es zu dem Unterschied zwischen guter Verfassung und verfehlter Verfassung.⁶⁴

3.3. Wertsynthesen

Das Treffen der Mitte ist nun nicht nur einfach so vorzustellen, dass es gelte sich möglichst von den Extremen entfernt zu halten. Das Meiden eines Übels kann nur ein erster Einstieg in die Bemühungen um Tugendhaftigkeit sein.⁶⁵ So reicht es um zB Tapferkeit zu erlangen nicht aus die Extreme einfach zu negieren. Man wird nicht tapfer, in dem man die Feigheit hinter sich lässt und auch nicht indem man einfach alle tollkühnen Handlungen unterlässt. Denn die Tapferkeit ist nicht bloß die Verneinung der Schlechtigkeiten, sondern in ihr sind beide Elemente in der richtigen Mischung aufgehoben und erst diese Synthese aus zwei Werten ist wirkliche Tugend. So ist Tapferkeit „beherztes Ausharren“ sowie „bedachtsame Vorsicht, kaltblütige Geistesgegenwart.“ Und die *praotes* (Milde, Sanftmut) ist sowohl Sanftmut als auch die Fähigkeit zum gerechten Zorn, um einige Beispiele aufzuzeigen⁶⁶. Somit erhebt sich die *aretē* aus einer „Antiethik der Unwerte“⁶⁷ heraus. Aber nicht nur das. Hartmann hat auch aufgezeigt, dass sie sich ebenso über eine „Antiethik der Werte“⁶⁸ erhebt, denn bloße Kühnheit ist für den Waghalsigen ebenso wertlos wie Vorsicht für den Feigen⁶⁹. Schilling hält kurz und prägnant fest:

Das heißt: in dem Mitte-Sein der Arete ist des weiteren die doppelte Teilhabe an beiden Extremen beschlossen. Die Arete ist s o w o h l Hyperbole a l s a u c h Elleipsis.

64 NE 1103b 2-6. Dirlmeier.

65 Vgl. NE 1109a 30-34.

66 Hartmann S. 517.

67 Hartmann S. 519.

68 Hartmann S. 519.

69 Vardarkis S. 46.

Neben die doppelte Verneinung der Extreme tritt die doppelte Bejahung. Der zweifache Ausschluß des Wertwidrigen der Extreme ist zugleich zweifache Teilhabe an dem positiv Wertvollen derselben [...].⁷⁰

Die *aretē* ist also zugleich auf zwei Werte und zwei Unwerte bezogen und es wäre völlig missverstanden, sie in der alleinigen Erhöhung *eines* Wertes (bezogen auf einen Unwert) zu suchen. Deutlich beschreibt Hartmann dies:

Jedem der die Nikomachische Ethik liest, muß es auffallen, daß in der Analyse der Tugenden immer noch *e i n e z w e i t e S e i t e* des Wertes sich zeigt, die man dem Namen der Tugend nach nicht erwartete. Das beweist zur Genüge, daß die Aristotelischen Tugenden nicht so sehr *mesotetes* sind als *W e r t s y n t h e s e n*. Es sind *k o m p l e x e W e r t e*, die niemals in der einseitigen Steigerung eines einzelnen Wertelements allein bestehen, sondern in der *i n n e r e n o r g a n i s c h e n V e r b i n d u n g z w e i e r m a t e r i a l e n t g e g e n s e t z t e r W e r t e l e m e n t e*.⁷¹

In der *Eudemischen Ethik* beschreibt Aristoteles zwei Arten von Synthesen⁷², der guten, und der schlechten. In der schlechten seien die Extreme als Schlechtigkeiten abwechselnd vorhanden, während die gute eine „dauerhafte Harmonisierung der gegensätzlichen Elemente, die eine immer bessere und vollkommenere Struktur zum Ziel“⁷³ habe und damit das wahre Wesen der *mesotēs* als Tugend kennzeichnet.

3.4. Der qualitative Übergang

An der Bezeichnung „erheben über die Gegensätze“ erkennt man schon, dass das lineare Modell, das in Skizze 1 S. 14 entworfen wurde (abgesehen von den Schematisierungen der Beziehung der Extreme zur Mitte aus Skizze 3 und 4) nicht mehr ausreicht, um die wahre Struktur der Mesoteslehre abzubilden.

Die Synthesen, welche sich aus den bloßen Schlechtigkeiten generieren, tragen eine neue Wertigkeit in sich.

Diese Wertsynthesen bilden offenbar höher strukturierte Werte; sie haben das Schichtungsverhältnis der niederen in sich, aber ein sehr spezifisches Schichtungsverhältnis, nämlich das Einheitsverhältnis solcher Wertelemente, welche die Tendenz haben ins einseitige Extrem zu gehen und sich gegenseitig auszuschließen⁷⁴.

70 Schilling S. 28.

71 Hartmann S. 518.

72 Vgl. EE 1234b 1-6.

73 Vardarkis S. 49.

74 Hartmann S. 518.

Die neue Werthaftigkeit entsteht durch einen Übergang der quantitativen Bestimmungen in qualitative Bestimmungen. Handlungen und Affekte werden dabei nicht mehr nach der Menge oder der Heftigkeit nach beurteilt, sondern ob sie in ihrer Qualität dem entsprechen, was die *aretē* verlangt. Deutlich kann man dieses zB mittels der relationalen Begriffen 'mehr - Mitte - weniger' darstellen. Sie besitzen quantitativen Charakter, als ein mehr oder weniger eines Gutes oder Menge. (In diesem Fall wäre die Bezeichnung des 'Gleichen' für die Mitte am passendsten, um ein ausgeglichenes Verhältnis zu bezeichnen.) Dies sind die Begriffe, die bis jetzt auch stets verwendet wurden, wo von Übermaß - Mitte - Mangel gesprochen wurde.

Der qualitative Charakter einer Relation lässt sich hingegen mittels der Dreiheit 'zu viel - Mitte - zu wenig' ausdrücken. Vor allem dort, wo es um Verteilungsgerechtigkeit geht, sind diese Begriffe auf den ersten Blick einleuchtend (jemand erhält zu viel oder zu wenig eines Gutes), aber auch bei Handlungen oder Affekten sind diese Bezeichnungen angemessen, zB wenn man davon spricht, dass jemand zu feige, zu knausrig etc ist. Stets schwingt hierbei ebenso eine ethische Wertung mit.

Die quantitative Achse beinhaltet die Seinsform je eines Affektpaares, das es zu untersuchen gilt, also zB Verschwendung – Geiz oder Zügellosigkeit – Stumpfheit. An den beiden Seiten befinden sich die jeweilige *hyperbolē* oder *elleipsis*, dazwischen die *mesotēs*. Sie betrifft die „S e i n s f o r m d e s V e r h a l t e n s [...] - man möchte sagen, die Materie des Wertes“⁷⁵.

Hält man sich bei seinen Untersuchungen nur an diesen Gesichtspunkt, so wäre die Polemik vielleicht treffend, dass die Mesoteslehre eine Ethik der Mittelmäßigkeit darstelle. Vor allem wenn man noch bedenkt, dass sich die wahren Werte zwischen zwei Übeln befinden sollen und eine Steigerung zur Tugend hin letztlich wieder in eine andere Schlechtigkeit führen soll⁷⁶.

Also muss es neben diesem ontologischen Seinscharakter der Affekte auch noch einen weiteren geben. Dies ist der sogenannte axiologische, der ersteren senkrecht

75 Hartmann S. 401.

76 Hartmann S. 400.

genau im Bereich der *mesotēs* schneidet⁷⁷. Man erhält also eine „ontologische Dimensions-Horizontale“ und eine „axiologische Dimensions-Vertikale“⁷⁸.

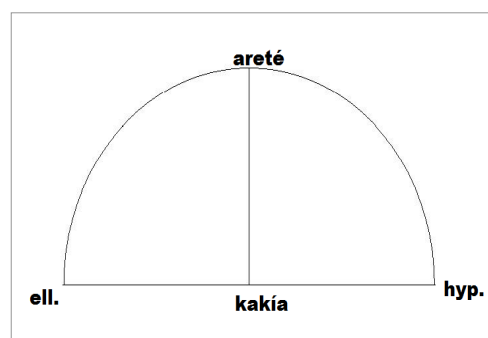
Durch das Setzen beider Achsen wird nun ein Feld quasi als Koordinatensystem aufgespannt, in dem die Handlungen nach ihrem *Sein* an der x-Achse, und nach ihrem *Wie* an der y-Achse eingeordnet werden können.

Außerdem, und das ist bei all diesen Ausführungen das Wesentliche, wird die Gerade der ontologischen Werthaftigkeit durch den Anspruch der qualitativen Senkrechten zu einer Parabel umgeformt. Diese gilt nun im offenen Feld der Handlungsmöglichkeiten als Leitlinie zur Orientierung nach der Tugendhaftigkeit hin. Je näher die Handlung dem höchsten Punkt der Parabel kommt, desto besser wurde die *aretē* verwirklicht.

Die *mesotēs* findet in diesem Modell ihren Ort auf der ontologischen Dimensions-Horizontalen, während die *aretē* im Schnittpunkt der axiologischen Dimensions-Vertikalen und der zuvor beschriebenen Parabel zu finden ist. Sie ist *akrotes* als Werthöhepunkt, das Beste, die Vorzüglichkeit, während die *mesotēs* für das Gute, das Treffliche steht⁷⁹.

Damit ist dem Vorurteil zu begegnen, dass die Mesoteslehre eben nur eine flache Ethik der 'goldenen Mitte' sei. Mit wenigen, dafür umso bedeutungsvolleren Worten hat Aristoteles dies dem aufmerksamen Zuhörer zur Kenntnis gebracht: „Darum ist die Tugend hinsichtlich ihres Wesens und der Bestimmung ihres Was-Seins eine Mitte, nach der Vorzüglichkeit und Vollkommenheit aber das Höchste.“⁸⁰

Folgende Skizze von Kohoutek soll diese Ausführungen veranschaulichen:



Skizze 5⁸¹

77 Zwar hat sich diese Modell nicht allgemein durchgesetzt (vgl. Vardkiss S. 33), aber ich finde es doch sehr erhellend und hilfreich für meine Zwecke, weshalb ich meine weiteren Untersuchungen daran festmachen werde.

78 Kohoutek S. 23. Zit. nach Vardarkis S. 33.

79 Vardarkis S. 34.

80 NE 1107a 5-8. Gigon.

81 Hartmann S. 401, nach Kohoutek S. 55.

Ontologisch würde in jedem genus von *exeis*, die auf einen bestimmten Inhalt bezogen sind, das Kontinuum möglicher *exeis* ein geradliniges sein, mit den Extremen *hyperbolé* und *elleipsis*. Das Hinzutreten der axiologischen Dimension aber biegt die Gerade in eine Parabel um, denn beide ontologischen *akra* sind in ihrem Sinne *kakía* (unteres Extrem), während die Zwischenglieder sich dem *áгатόν* (dem oberen Extrem) nähern und in einem Kulminationspunkt den Habitus der *áreté* erreichen. Diese ist also ontologisch ein Mittleres, axiologisch aber ein Höhepunkt.⁸²

Das stetige Bemühen um Tugendhaftigkeit, das ständige Streben danach, eine Situation in bestmöglicher Weise zu bewältigen, ist auf dieser Senkrechten von *mesotēs* zu *akrotes/aretē* fest zu setzen. Somit kann es nicht geschehen, das Rechte dadurch zu verfehlen, dass man durch ein zu viel des Bemühen wieder über die *mesotēs* hinaus zum entgegengesetzten Übel wandert, sondern man bewegt sich dabei in der anderen Wertedimension, und ein Mehr bedeutet dort eine Steigerung zur Tugend hin. Denn das Gute, das die *mesotēs* darstellt, ist ontologisch nicht zu steigern. In seinem qualitativen-werthaften Charakter jedoch kann es zum *Besten* werden.

Diese Ausführungen mögen vorerst genügen um den theoretischen Rahmen darzulegen, in welchem die Betrachtungen zur *megalopsychia* in Aristoteles *Ethiken* eingebettet sind. Im nächsten Abschnitt soll dieser Begriff inhaltlich bestimmt werden und der ganze Ideenkomplex, der mit ihm einhergeht, näher beleuchtet werden. Dabei werden auch nicht-ethische Schriften behandelt um zu einem umfassenden und ausgewogenem Verständnis zu gelangen.

82 Hartmann S. 401.

4. Bestimmungen zur Megalopsychia

4.1. Eudemische Ethik

Die *Eudemische Ethik* ist die mittlere der drei Ethiken des Aristoteles. Sie folgt auf die *Große Ethik* und ist Vorläufer der *Nikomachischen Ethik*, mit der sie einige Bücher gemeinsam hat. In ihr ist die Mesoteslehre zwar beschrieben, aber bei weitem nicht so weit und umfassend entwickelt wie in der *Nikomachischen Ethik*.

Ohne die erklärenden Ausführungen mittels der Mathematik, auf welche Arten man eine Mitte bestimmen kann, führt er bereits auch hier die anzuwendende 'Mitte für uns' ein. „Und in allem ist die auf uns bezogene Mitte das Beste, da sie so ist, wie Erkenntnis und Vernunft es wollen.“⁸³ Und ebenso mit wenigen Worten beschreibt Aristoteles die Funktion der Mitte in Hinblick auf die Tugend und wie man diese erreichen kann: „Eine Tugend muß also als gewisse Mitte erfaßt werden, und zwar zwischen ganz bestimmt gearteten Außenwerten.“⁸⁴ „Und überall bewirkt auch sie [die Mitte] die beste Haltung, was auch wieder die Erfahrung lehrt, ebenso die Überlegung.“⁸⁵ So findet man in wenigen Zeilen das gesamte theoretische Konzept, das der Mesoteslehre zugrunde liegt, zusammengefasst. Die wichtigsten Komponenten sind hier bereits angesprochen, (ebenso auch, wie schon im 1. Teil zitiert, die Gegensetzung jeweils der Extreme zueinander und zur Mitte), allerdings sind die Ausführungen viel schlichter und entbehren vor allem (aber nicht zur Gänze) der vielen Beispiele aus dem Alltag und der literarischen Zitate.

Auf einen wesentlichen Aspekt allerdings hat Aristoteles in dieser Ethik besonderes Augenmerk gelegt und das ist die möglichst lückenlose Zusammenstellung der Affekte als Extreme und der jeweiligen dazugehörigen Mitte. Mit nur einer Leerstelle gelang es ihm ein solches Schema aufzubauen und in einer Tabelle wiederzugeben.

Der Vollständigkeit halber und für eine rasche Orientierung führe ich dieses Schema an:

(1) Jähzorn	Phlegma	Gelassenheit
(2) Tollkühnheit	Feigheit	Tapferkeit
(3) Hemmungslosigkeit	Schüchternheit	Scham

83 EE 1220b 31-33. Gohlke.

84 EE 1220b 36-37. Gohlke.

85 EE 1220b 33-34. Gohlke.

(4) Zuchtlosigkeit	Stumpfsinn	Besonnenheit
(5) Mißgunst	unbenannt	ehrlche Empörung
(6) Gewinn	Verlust	Recht
(7) Verschwendung	Knauserei	Großzügigkeit
(8) Aufschneiderei	Selbstverkleinerung	Aufrichtigkeit
(9) Schmeichelei	Widerwärtigkeit	Freundschaftlichkeit
(10) Unterwürfigkeit	Selbstgefälligkeit	Würde
(11) Weichlichkeit	Stumfe Härte	Standfestigkeit
(12) Aufgeblasenheit	Engsinn	Hochsinn
(13) Angeberei	Engherzigkeit	Großartigkeit
(14) Gerissenheit	Einfältigkeit	Einsicht ⁸⁶

In Zeile 12 ist nun zu finden, was für uns von besonderem Interesse ist: der Hochsinn. Er bildet die Mitte zwischen Aufgeblasenheit und Engsinn (Übersetzung Dirlmeier).

Meines Erachtens nach ist nur der Begriff der Aufgeblasenheit ohne weitere Ausführungen eindeutig für jedermann zu bestimmen. Er bezeichnet eine Person, die sich selbst für wichtiger hält, als seine Umwelt ihm dies zugestehen würde, und kann drei Bedeutungsfeldern zugeordnet werden: dem der Überheblichkeit, quasi als Angeberei, dem der Arroganz als Hochmütigkeit, Eitelkeit oder Selbstherrlichkeit und dem der Angeberei als Wichtigtuerei, Prahlerei und Aufschneiderei.⁸⁷

Der Engsinn und der Hochsinn hingegen bedürfen im Allgemeinen näherer Erläuterungen, besonders im Hinblick auf ein Bereichsfeld, auf das sie sich beziehen und das zur Bedeutungskklärung eine entsprechende Fokussierung ermöglicht.

Auch die Übersetzung dieser Stelle von Gohlke hilft kaum weiter. Er nennt als Mitte die Seelengröße, welche zwischen Aufgeblasenheit und Kleinmut liegt. Hier wird die *megalopsychia* besonders eng an der griechischen Wortbedeutung übersetzt und man findet diese auch in den Wörterbüchern zur antiken Philosophie⁸⁸. Der Kleinmut ist folgegleich die Übersetzung des griechischen Wortes *mikropsychia*.

Aber auch diese Erkenntnisse sagen noch nichts über die eigentliche Bedeutung der Begriffe aus, denn was kennzeichnet einen Menschen, der 'von großer Seele' ist oder 'kleinen Mutes'? In diesem Zusammenhang kann es doch nicht wieder einfach nur Feigheit bedeuten. Also vielleicht doch eher 'engsinnig' oder 'von kleiner Seele' - was auch immer das nun bedeuten mag.

Es zeigt sich, dass wohl selbst Aristoteles seine liebe Not hatte, in seinem Schema der Affekte alle Positionen passend zu benennen. So musste er zum Beispiel Lücken

86 EE 1120b 38 – 1121a 12.

87 <http://synonyme.woxikon.de/synonyme/aufgeblasenheit.php>. am 31.12.2011.

88 Vgl. Wörterbuch der antiken Philosophie S. 269.

lassen, da es, wie er selbst anmerkt, einfach keine Bezeichnungen für gewisse Haltungen oder Affekte gibt, was auch aus oben angeführter Tabelle ersichtlich ist⁸⁹. Oder er selbst führte neue Wortschöpfungen ein, wie im Falle der *megalopsychia*, welche zumindest einen Eindruck der dazugehörigen Haltung hinterlassen. Der dahinter liegende Grund ist der, wie Hartmann festhält, dass „die Worte, mit denen sich diese Werte bezeichnen lassen, höchst unzureichend sind – die Umgangssprache differenziert nicht annähernd so fein wie das Wertgefühl, und schon Aristoteles rang mit den Worten und sah sich zu schwerfälligen Neubildungen gezwungen“⁹⁰.

Bei Aristoteles finden wir in der *Eudemischen Ethik* als erste nähere Bestimmung dieser Begriffe folgende Zeile: „Aufgeblasen ist wer sich größerer; engsinnig, wer sich geringerer Dinge (als recht ist) für wert hält.“⁹¹

Diese Dreiheit also hat es mit dem Wert einer Person zu tun. Und zwar nicht in der Weise, als dass hier der gleiche Wert aller Menschen verlangt wird, wie das für spätere Epochen kennzeichnend ist, sondern so, dass jeder Mensch seinen eigenen Wert kennt und sich demgemäß verhält. Dieser Wert bezieht sich auf zwei Aspekte: zum einen bemisst er sich an der gewonnenen Tugendhaltung, also dass Handlungen für einen bestimmten Menschen, trivial gesprochen, einfach passend sein sollen, da sie sonst nur wieder ein neues Extrem in Bezug auf die Mitte für uns darstellen zum anderen ist dieses Verständnis von einer hierarchischen, gesellschaftlichen Struktur geprägt, in welcher Sklaven, Diener, Handwerker, Frauen, freie Männer und Könige usw. das Gesamtgebilde des Staates prägen. (Hiervon aber später noch mehr.) Dem entspricht der Entwurf der geometrischen Mitte, wie wir ihn bei der Verteilungsgerechtigkeit kennen gelernt haben. Er ordnet nicht jedem das gleiche Maß an Gütern zu, sondern entsprechend ihrer ‚Würdigkeit‘.

In Buch III geht Aristoteles näher auf die einzelnen Tugenden ein und beschreibt auch die *megalopsychia* näher: „Wir sprechen aber von dem Hochsinnigen, entsprechend der Namengebung, als von einem Menschen, der sich sozusagen in einer gewissen Größe der Seele und der (gesellschaftlichen) Stellung kundgibt.“⁹² Hierin sind diese zwei Aspekte, wie oben angesprochen, zusammen gefasst: 1. die rechte innere Haltung, welche sich auf die Tugenden bezieht und 2. das nach außen sichtbare Verhalten einer Person gemäß seiner Stellung in der Gesellschaft.

89 Vgl. auch Wolf Tabelle S. 79: Die Haltung des rechten Ehrgeizes bleibt in NE ohne Namen.

90 Hartmann S. 399.

91 EE 1221a 32-33. Dirlmeier.

92 EE 1232a 32-33. Dirlmeier.

Im Weiteren wird auch bereits die Sonderstellung der *megalopsychia* im Vergleich zu den anderen Tugenden angesprochen, nämlich dass in ihr sich alle anderen Tugenden mitvollziehen, („Also folgen der Hochsinnigkeit alle Tugenden, oder s i e folgt allen Tugenden“⁹³). Natürlich ist das bis zu einem gewissen Grade auch bei den anderen Tugenden so, denn niemand wird als tugendhaft gelten, der zwar in Bezug auf die Tapferkeit sich vorbildlich zu benehmen weiß, jedoch zugleich in höchstem Maße geizig und schadenfroh ist. Die *megalopsychia* hingegen ist jene Tugend, die das rechte Urteilen über das „groß“ und „klein“ der Werte durch ihre „höchstwertige Haltung“⁹⁴ am Besten durchführen kann. Dieses Urteilen über das Angemessene ist das ihr innewohnende eigenste Prinzip! Dadurch gelangt die *megalopsychia* in eine herausragende Stellung, in Bezug auf die anderen Tugenden, da sie das Prinzip des rechten Urteils, dessen alle Tugenden bedürfen, selbst verkörpert.

Ausdruck finden kann das Hochsinnige daher auch in der Geringschätzung. Es wird dabei all jenes verachtet, das von der Vernunft nicht als beachtenswert anerkannt wird. So schätzt zB der Besonnene, um bei Aristoteles Beispielen zu bleiben, „große und zahlreiche Vergnügungen [gering], der Freigiebige das Geld“⁹⁵. Hier ist bereits diese besondere Verknüpfung der Tugenden im angemessenen Urteilen des Hochgesinnten zu erkennen. Daher gelten dem Tapferen nur solche Gefahren als groß, welche es auch nach dem Urteil des rechten *logos* sind. Alle anderen verlieren ihre Bedeutung in Angesicht des wirklich Großen, wonach der Tapfere strebt, nämlich dem Meiden des Schande bringenden Verhaltens und unechte Gefahren erfahren so seine Geringschätzung.

Im weiteren beschreibt Aristoteles einen neuen, wesentlichen Aspekt der *megalopsychia*, nämlich jenen, dass es sich hierbei um eine Tugend handelt, die sich auf den Bereich der Ehre bezieht. Dies ist jenes Gut, wonach er, anders als die Menge, welche sich um Leben und Reichtum bemüht, strebt. „Und größte Freude ist es ihm, wenn er (Ehre) erhält.“⁹⁶ Natürlich ist aber auch dieses Trachten eines, das von höchsten Werten geleitet sein muss. So will der Hochgesinnte diese nicht von den gewöhnlichen Menschen, der Menge, erlangen sondern von einem trefflichen Menschen, einem Edlen. Ebenso kann auch der Grund für solche Ehre nicht in gewöhnlichen oder kleinen Dingen liegen, sondern es gilt wenige, dafür aber große Taten zu vollbringen. Wiederum

93 EE 1232a 38. Dirlmeier.

94 EE 1232a 36. Dirlmeier.

95 EE 1232b 3-4. Gohlke.

96 EE 1232b 13. Dirlmeier.

ist es der rechte *logos*, vor dem die jeweilige Ehrung in Hinblick auf beide Aspekte, dem Wert des Ehrenden und der Großartigkeit der Handlung, zu bestehen hat.

Nun erst kommt Aristoteles zu einer ersten inhaltlichen, nach unserer vorigen Bezeichnung ontologischen Beschreibung des Feldes, in dem die *megalopsychia* sich bewegt, wenngleich die Ausführungen, verglichen mit den entsprechenden Formulierungen in der *Nikomachischen Ethik*, noch etwas unbeholfen wirken.

Er greift dabei auf das anfänglich beschriebene Verhältnis des Wertes einer Person und des Wertes von Handlungen bzw Gütern zurück. Zur Erinnerung: als aufgeblasen (*chaunotēs*) wird derjenige beschrieben, der sich für größerer Güter wert hält, als es ihm tatsächlich entspricht. Dies beschreibt einen von vier möglichen Fällen bei solcher Gegenübersetzung. Im zweiten Fall ist jemand größerer Güter wert, als er sich selber zugesteht. Er wird kleinmütig oder engsinnig genannt. Er ist ein *mikropsychos*, „denn es verrät eine kleine Seele, so scheint es, wenn man, obwohl alles da ist, wodurch man seinem Wert entsprechend leben könnte, doch sich nichts Großes zutraut“.⁹⁷ Die dritte und vierte Möglichkeit zeigen solche Situationen, wo die Person ein rechtes Bewusstsein über die ihm zustehenden Güter hat. Dies kann solcher Form sein, dass sie im Fall des Hochgesinnten von großem Wert sind. Sind die ihm zustehenden Güter von geringem Wert und stellt der Träger auch nur solch einen Anspruch, so zeigt dies eine ausgeglichene Haltung der Mitte. Diese letzte Konstellation ist besonders interessant, denn obwohl hier die richtige Haltung besteht, der rechte *logos* wirkt, so gesteht Aristoteles trotzdem nicht zu, dass das Ergebnis zur Tugend gereicht. Durch das richtige Beurteilen der Situation liegt hier zwar kein Grund zum Tadel vor, aber durch das Entbehren des Aspekts der Größe der Ziele der Handlungen kann man auch nicht von *megalopsychia* sprechen. Als Beispiel nennt Aristoteles den Bewohner einer Stadt, der nicht von dort stammt und deshalb dort auch nach keinem Amt strebt, da dies eben für seine Situation nicht passend wäre. Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass hier erneut die stark hierarchische Gliederung der Gesellschaft des antiken Griechenlands in den Ausführungen mitschwingt, wo es gilt seine Position zu kennen. Wer dies vermag, und das anerkennt Aristoteles sehr wohl, ist weniger in Gefahr der *hybris* zu unterliegen.

Etwas lückenhaft wirkt hier der Verweis auf die jeweils zustehenden Güter selbst. Es wird nicht genau erklärt welcher Art sie sind, Aristoteles selbst lehnt eine weitere Aufzählung mit dem Verweis deren an anderer Stelle bereits genug angeführt zu haben, ab und legt nur eine Unterscheidung bei, welche für den Hochgesinnten die

97 EE 1233a 10-13. Gohlke.

Ausschlaggebende sein soll, nämlich die nach „groß“ und „klein“.⁹⁸ Es scheint also auch der frühere Verweis auf Reichtum und Leben nicht auszureichen, alles, was ein Gut darstellt, erschöpfend aufzuzählen. Dirlmeier schlägt vor hierbei auf die Liste der Güter, wie sie in der *Großen Ethik* vorzufinden ist, zurückzugreifen.⁹⁹

98 EE 1232a 34. Dirlmeier.

99 Vgl. Dirlmeier im Anhang zur EE. S. 343.

4.2. Die Nikomachische Ethik

Als jüngste und umfangreichste Ethik wurde die *Nikomachische Ethik* wohl in der Hauptsache für Lehrzwecke für ein bereits ethisch interessiertes Publikum zusammengestellt. In ihr findet, wie bereits angezeigt, die Entwicklung der Mesoteslehre ihren Höhepunkt. Vor allem in der theoretischen Konzeption hat Aristoteles sich bemüht jedmöglichen Aspekt, der zu Kritik führen könnte, zu berücksichtigen und so ein möglichst konsistentes Werk aufzubauen. Um so interessanter ist es, dass er jene Tabelle der Affekte und Haltungen aus der *Eudemischen Ethik*, welche ich weiter oben angeführt habe, nicht in dieser Form beigelegt hat. Trotz allem lässt sich aus dem Text solch eine Aufstellung wieder gewinnen, wie Ursula Wolf dies auch getan und in einer neuen Tabelle zusammengefasst hat.¹⁰⁰

4.2.1. Die Ehre

In Buch II der *Nikomachischen Ethik* beginnt Aristoteles die unterschiedlichen Tugenden und die jeweils zugeordneten Extreme gemäß der Mesoteslehre in einer ersten kurzen Beschreibung aufzuzählen. Die Definition der *megalopsychia* lautet dabei folgendermaßen: „Hinsichtlich der Ehre und Ehrlosigkeit ist die Mitte die Großgesinntheit, das Übermaß ist eine Art von Eitelkeit, der Mangel die Kleinmütigkeit.“¹⁰¹

Bereits zu Beginn wird also deutlich angesprochen, dass die *megalopsychia* neben des Ehrgeizes solch eine Tugend ist, die sich auf die Ehre bezieht. Wie schon in der *Eudemischen Ethik* angeklungen ist die Ehre das größte der externen Güter, welches es zu erlangen gilt. Sie wird als einziges Gut sogar den Göttern zugeschrieben und stellt somit auch das höchste für Menschen zu erstrebende dar.

Sie besteht *idealiter* im rechten Dienst in der Polis¹⁰², also zB das Ausüben eines Amtes in der Weise, wie es für die Bürger am Besten ist. Wäre es in der Weise ausgeführt, dass es für die regierende Einzelperson zum größten Vorteil wäre, zeigte das den politischen Verfall an: zB die Königsherrschaft zur Tyrannis oder die Aristokratie zur Oligarchie.

100 Wolf S. 79f. Es ist allerdings festzuhalten, dass diese Aufstellung und jene aus der älteren Ethik nicht ganz ident sind.

101 NE 1107b 22-23. Gigon.

102 Vgl. Wolf S. 89.

Die ehrenvolle Haltung ist jene des Edlen, der oft als moralisches Leitmotiv erwähnt wird, und der den vollendet Tugendhaften verkörpert. In Buch IX, also demjenigen über die Freundschaft, wird der Edle ausführlich mittels seiner Handlungen beschrieben. Nicht umsonst schließt Aristoteles auch dieses Buch mit den Worten: „Edles lernst du von Edlen“¹⁰³.

4.2.2. Inhaltliche Bestimmungen

Die einzelnen Bestimmungen der Großgesinntheit, Kleinmütigkeit und einer 'Art von Ehrgeiz', welcher wohl der Aufgeblasenheit entspricht, sind ident mit jenen der *Eudemischen Ethik*. So wird auch in dieser ersten Beschreibung die ontologische Seinsweise der behandelten Tugend dargelegt, also jener Bereich der Affekte abgegrenzt, der diesbezüglich von Interesse ist.

In Buch IV, Kapitel 7 erläutert Aristoteles dann näher, was unter Großgesinntheit zu verstehen ist. Wie bereits bekannt scheint derjenige großgesinnt zu sein, „wer sich großer Dinge für würdig hält und es auch ist“¹⁰⁴. Im Anschluss an diese Definition führt er sogleich die weiteren drei Fälle an, wie wir sie aus dem letzten Teil der Abhandlung aus der *Eudemischen Ethik* schon kennen, nämlich:

Wer es tut [sich großer Dinge für wert hält], ohne es zu sein, ist ein Tor; die Tugend verträgt aber keine Torheit und keinen Unverstand. Großgesinnt ist also der Genannte; wer nur kleiner Dinge würdig ist und sich selbst so einschätzt, ist bescheiden, aber nicht großgesinnt. Denn die Großgesinntheit liegt in der GröÙte, wie die Schönheit in der GröÙe des Körpers; die Kleinen mögen zierlich und wohlgebaut sein, schön sind sie nicht. Wer sich aber großer Dinge für würdig hält und es überhaupt nicht ist, ist ein Prahler; wer sich größerer für würdig hält, als er ist, ist dies nicht immer. Wer sich geringer einschätzt, als er ist, ist ängstlich, mag er großer, mittlerer oder auch kleiner Dinge würdig sein, sich aber jedesmal noch geringer einschätzen.¹⁰⁵

In wenigen Zeilen wird hier der Kern dieser Tugend dargestellt. Es geht um das entsprechende Verhältnis von Würdigkeit einer Person gegenüber einer Sache, einem Gut. Dieses Gut haben wir bereits als die Ehre festgehalten und dementsprechend gilt, dass sich der Großgesinnte zu Ehre und Unehre so verhält, wie er soll.¹⁰⁶

In oben genanntem Zitat sind noch weitere Aspekte von Interesse angeführt. So wird abermals darauf hingewiesen, dass eine Handlung erst dann als eine tugendhafte

103 NE 1172a 16. Gigon.
104 NE 1123b 2-3. Gigon.
105 NE 1123b 3-1. Gigon.
106 Vgl. NE 1123b 16-20.

gilt, wenn sie aufgrund einer Entscheidung, also mittels Verstand, zustande kommt und nicht töricht ist, das heißt auch auf Grund der Erfahrung, mittels praktischer Vernunft, getroffen wird, so wie es ausführlich im Abschnitt über das Treffen der Mitte dargestellt wurde.

Die 'Ängstlichkeit' desjenigen, der sich für kleinerer Dinge als angemessen für wert hält wird bei Dirlmeier mit Kleinmut übersetzt und erlaubt uns damit eine einfache Einordnung in das Mesotes-Schema. Interessant ist diese Wortwahl jedoch allemal, da sie bereits einen Schritt weiter geht und die Verknüpfung eines Extremwertes mit einem weiteren Gemütszustand, der daraus resultiert, aufzeigt. Darstellungen dieser Zusammenhänge finden sich ansonsten vor allem in der *Rhetorik* wieder und wir werden in dem betreffenden Kapitel umfangreicher damit zu tun haben.

4.2.3. Hinrichtung auf Großes

Ebenso deutlich wird abermals darauf hingewiesen, dass jemand, der sich nur kleiner Dinge für würdig hält und auch nur solcher wert ist nicht großgesinnt genannt werden kann, obwohl es doch eine mittlere Haltung ist. Denn die Großgesinntheit, ebenso wie die Großartigkeit, die den rechten Umgang mit Geld im Auge hat, bezieht sich immer auf Großes. Das heißt, dass diese Tugenden speziell auf den Umgang mit großen oder hohen Werten hin ausgerichtet sind, wobei stets der Angemessenheit zentrale Bedeutung zukommt. Im Falle der Großgesinntheit von Person und Gut, im Falle des Großartigen von Aufwand und Werk. Die Angemessenheit „richtet sich nach der Person, der Situation und dem Objekt“¹⁰⁷. Gibt man dort wo großer Aufwand nötig gewesen wäre nur wenig aus, so gäbe man sich der Kleinlichkeit preis. Verfügt man allerdings nicht über die nötigen Mittel, so kommt man erst gar nicht in die Situation Entscheidungen über die Angemessenheit treffen zu müssen. Die ganze Problematik stellte sich nicht. „Darum wird ein Armer nicht großartig sein können, weil er nichts besitzt, mit dem er einen angemessenen Aufwand treiben könnte. Wollte er es versuchen, so wäre er töricht.“¹⁰⁸ Durch die Unangemessenheit wäre solch eine Handlung wiederum der Protzerei und damit der *hyperbolē* zuzuordnen.

Nach dem selben Muster ist auch die Großgesinntheit zu betrachten. Es geht darum große, ehrenvolle Taten zu vollbringen. Wer sich allerdings nicht in

107 NE 1122a 27-28. Gigon.

108 NE 1122b 26-28. Gigon.

angemessener Position befindet, sodass dies für ihn auch passend wäre, der kann bei solch einem Versuch nur fehl gehen und fällt daher von vorn herein durch den Raster des Bewertungsschemas hindurch.

Den rechten Umgang mit wenig Geld und geringer Ehre (bei Aristoteles ist diese vor allem auf öffentliches Ansehen durch den Verdienst an der *polis* bezogen) findet man nicht weiter behandelt, es fehlen, wie bereits gesehen, sogar die Bezeichnungen für die Tugenden, welche aus solch einem Hintergrund erwachsen sollen. (Denn dass auch dort Tugenden wirken sollen, steht ebenso fest.) Das ist aber leicht verständlich, denn die Menschen neigen nun mal viel eher zur Prahlerei denn zur Bescheidenheit und Demut. Beim Umgang mit wenig Geld bedarf es auch selten einer ethischen Anleitung, denn dieser wird meist durch Notwendigkeit und äußere Umstände quasi von selbst geregelt und findet eher in der Dreiheit Geiz – Freigiebigkeit – Verschwendung seine Behandlung. Diese regelt die Handlungen im Hinblick auf das Geben und Empfangen von Geldwerten; auch kleinerer.

Die Großgesinntheit (und auch die Großartigkeit) setzen also dort an, wo großes Potential gegeben ist. Sei es durch Vermögen, sei es durch den Einfluss und die Vorbildwirkung die eine Person mit ehrenvollem Ruf ausübt. Damit wird aber auch deutlich, dass solche Güter nicht nur Privileg sind, sondern damit zugleich auch besondere Ansprüche an den Träger einher gehen. Sie bringen zumindest eine ethische Verpflichtung mit sich, diese sorgsam und mit Bedacht anzuwenden, denn hinter ihnen verbirgt sich große Macht. Und mit großer Macht kann auch großer Schaden angestellt werden. (Im persönlichen Umfeld wie auch an der Gesellschaft im Allgemeinen.) Außerdem gilt es diese Position weiterhin aufrecht zu erhalten, also nichts zu tun, was der Ehre wirklich schadet, bzw auch das Vermögen vielleicht zu mehren, zumindest aber es zu erhalten und zu verwalten, was großen Aufwand bedeutet und zugleich Verantwortung, Verpflichtung in sich trägt.

Daher ist der maßvolle Umgang mit all diesen Gütern für den Großgesinnten bezeichnend. Zum einen aus dem oben beschriebenen Grund heraus, dass nämlich die *megalopsychia* durch das leitende Prinzip des rechten Urteilens alle anderen Tugenden, welche ebenso den Umgang mit den verschiedensten Gütern, bzw die rechten Handlungen regeln, in sich subsumiert. „Es wird ihm also nicht wohl anstehen, in Panik zu fliehen oder Unrecht zu tun.“¹⁰⁹ Er trifft in allen Belangen die beste Entscheidung, da er Träger der besten Haltung ist: „Denn es ist der jeweils Bessere des Größeren würdig,

109 NE 1123b 30-31. Gigon.

und des Größten der Beste. Also muß der wahrhaft Großgesinnte tugendhaft sein; und die Größe in jeder einzelnen Tugend scheint ihm eigentümlich zu sein.“¹¹⁰

Zum anderen wirkt der *orthos logos* auch im Umgang mit zB Macht, Reichtum und Glück und Unglück. Auch dort zeigt er das angemessene Verhalten vor allem in Anbetracht dessen an, dass als höchstes Gut (welches eben auch der Götter würdig ist) die Ehre gilt und alles andere im Hinblick auf diese zu relativieren ist. So wird er „sich «nicht im Glück übermäßig freuen oder im Unglück übermäßig betrüben»“¹¹¹. Aber selbst im Hinblick auf die Ehre noch gebietet das rechte Urteilen maßvolle Einsicht und so steht der *megalopsychos* „nicht einmal der Ehre [...] so gegenüber, als handle es sich um das größte Anliegen“.¹¹² Daraus erwächst nun wieder der Eindruck, dass der Großgesinnte hochmütig sei, da er im Alltag vieles gering schätzt. Eine Betrachtung, die sich ebenso in der *Eudemischen Ethik* findet, sogar in etwas ausführlicherer Form.

Es sei noch darauf hinverwiesen, dass dem Großgesinnten selbstverständlich nur solche Ehre von Bedeutung ist, die er von edlen Personen erhält. Das bedeutet aber nicht hochmütig über andere Personen hinwegzusehen, sondern die zweite Komponente einer Ehrung ist hierbei ausschlaggebend, nämlich dass andere Personen hoher Gesinnung nur die besten Handlungen für ehrwürdig erachten und ihre Hochachtung nicht bei einem beliebigen, unbedeutenden Anlass kundtun, wie einfache Leute dies eher tun würden. Denn nur die besten Taten zeichnen einen Hochgesinnten aus. Aus diesem Grund wird er auch grundlose Beleidigungen, die ihm von irgendwelchen Leuten zu teil werden, einfach nicht zur Kenntnis nehmen¹¹³.

4.2.4. Von Glücksgütern und Unabhängigkeit

Einen weiteren Aspekt, der damit zusammenhängt, dass sich die *megalopsychia* nur auf Großes bezieht, führt Aristoteles in Kapitel 8 an, nämlich dass auch Glücksgüter in Bezug auf diese Tugend einen gewissen Anteil zu haben scheinen. Die Bezeichnung „scheinen“, bzw „Man trifft auch die Ansicht“ bei Dirlmeier weisen darauf hin, dass Aristoteles hier eine allgemein verbreitete Meinung aufnimmt und nun auf ihren Wahrheitsgehalt hin untersucht. Zuerst hält er hierbei fest, was unter Glücksgütern zu verstehen ist, nämlich hohe Geburt, Macht und Reichtum. Menschen die solches

110 NE 1123b 27-30. Gigon.

111 NE 1124a 15-16. Gigon.

112 NE 1124a 16. Dirlmeier.

113 Vgl. NE 1124a 9-12.

besitzen werden der Ehre wert gehalten. Soweit die Feststellung die zum Ausgangspunkt der weiteren Darlegungen gemacht wird.

Dass der Besitz von Glücksgütern die Ehrenhaftigkeit automatisch zur Folge hat, ist natürlich abzulehnen. Denn dann wären ja auch all diese Ausführungen zur Tugendhaftigkeit im Umgang mit großen Gütern überflüssig. Nur in einem Fall lässt Aristoteles einen möglichen kausalen Zusammenhang gelten, nämlich dort, wo dadurch, dass jemand auf Grund seines Besitzes oder seiner Macht geehrt wird, dessen hoher Sinn durch die Ehrung gesteigert wird. Unter Umständen.¹¹⁴

„In Wahrheit aber ist nur der Tugendhafte der Ehre würdig.“¹¹⁵ Die notwendige Bedingung für Ehre ist natürlich und für jeden einsichtig die vortreffliche Haltung einer Person in beschriebener Weise. Treffen beide Aspekte bei einem Menschen zusammen, besitzt er „Tugend und Glücksgüter, wird [er] um so mehr geehrt“¹¹⁶. Fehlt allerdings die Tugend ist er auch nicht großgesinnt zu nennen, denn ohne diese mangelt es ihm an Ehre und auf Grund der Umstände hält er sich für größerer Dinge würdig als ihm eigentlich zusteht und Aristoteles legt ihm eine hochmütige oder freche Haltung zu gewinnen, nahe.

Ich denke, dass der Zusammenhang zwischen diesen Gütern und dem Großgesinnten jedoch weiter geht, als er an dieser Stelle dargestellt ist. Denn wie bereits aufgezeigt zielt diese Haltung ja auf Großes hin. Und dazu bedarf es auch der geeigneten Mittel. Sowohl in finanzieller Hinsicht, als auch an einflussreicher Position, also Macht, wenn man ein politisches Amt ausüben will. Daher hat Aristoteles auch nicht den Fall beschrieben dass jemand zwar Ehre besitzt, aber keine Glücksgüter. Denn abgesehen davon, dass man den passenden Hintergrund für große, ehrenvolle Taten haben muss, so bedarf es bei der beschriebenen Geringschätzung vieler äußerer Güter, die ja mit der *megalopsychia* einhergeht, vor allem auch Unabhängigkeit, Autonomie. Nur derjenige kann Einkommen, Nahrung oder das Wohlwollen anderer geringschätzen, der nicht existentiell davon abhängig ist. Ein Tagelöhner hingegen wird nur schwerlich seine kontroversielle Meinung kundtun oder bei der Suche nach Arbeit besonders wählerisch sein können. Dies ist buchstäblich ein Luxus, den er sich nicht leisten kann.

Für den *megalopsychos* allerdings ist genau dieses Gefühl wichtig, niemanden zu brauchen und niemandem etwas zu schulden. „Es fällt ihm leicht, tätige Hilfe anderen

114 Vgl. NE 1124a 23-24.

115 NE 1124a 25. Gigon.

116 NE 1124a 26. Gigon.

zu leisten, doch für sich selbst sie anzunehmen ist ihm peinlich; das eine bedeutet überlegen sein, das andere Überlegenheit zu spüren bekommen.“¹¹⁷ Dem schließt Aristoteles noch eine weitere, sehr interessante Betrachtung an:

Es scheint auch so zu sein, daß der Hochsinnige ein gutes Gedächtnis für Wohltaten bewahrt, die er je einmal erwiesen, dagegen nicht für Wohltaten, die er empfangen hat - der Empfänger ist ja dem Spender gegenüber unterlegen -, der Hochsinnige aber will überlegen sein und so hört er von ersterem gern, von letzterem nur ungern Berichten.¹¹⁸

Diese Stelle ist deshalb spannend, da hier weniger eine philosophisch, ethische Konzeption entworfen wird, wie wir es bisher gewohnt sind, sondern es ist eine psychologische Betrachtung, welche aus der besonderen Angelegenheit der Tugend folgt. Denn es bedeutet einen moralischen Mangel Wohltaten und Hilfe, welche einem zuteil wurden, gedanklich zu negieren und bewusst in Vergessenheit geraten zu lassen. Undank wäre wohl die rechte Bezeichnung dafür. Diese Zeilen verweisen auf eine Diskrepanz zwischen dem ethischen Sollen und der möglichen Umsetzung des Menschen. So stehen gelassen wird hier eine Schwachstelle in jener Haltung sichtbar, die doch eine überragende Position unter allen Tugenden einnehmen soll. Bei Aristoteles findet man hierzu keine weitere Ausführung, bloß die Bemerkung: „Auch dadurch ist der Hochsinnige charakterisiert, daß er überhaupt nie oder kaum je eine Bitte ausspricht, dagegen bereitwillig seine Hilfe anbietet.“¹¹⁹ Dies entspricht zwar zumindest einer ethischen Anleitung, wie man mit diesem Problem umgehen soll, aber es löst die Diskrepanz nicht auf.

Mein Vorschlag dazu wäre folgender: Erstmals gilt es sich daran zu erinnern, wie die *megalopsychia* konzeptionell entworfen ist. Es geht darum den Wert seiner Person zu kennen, der maßgeblich aus der gesellschaftlichen, ehrenvollen Position und der inneren Haltung erwächst, und zu erkennen welcher Güter man würdig ist. Sie ist also Selbsterkenntnis und fordert das rechte Einschätzen seiner Position. Und diese Einschätzung würde zeigen, dass die Anforderungen des Alltags, und gerade die eines Aristokraten der griechischen Antike, von einer einzelnen Person nicht erfüllt werden können, sei es im eigenen Haus, bei geschäftlichen Unternehmungen oder in politischen Ämtern. Ermöglicht die finanzielle Unabhängigkeit auch die Auslagerung der, nennen wir es, niederen und schweren Arbeit auf Lohnempfänger und Sklaven, so ist man dort, wo man mit gesellschaftlich Gleichrangigen verkehrt und in diesem Umfeld tätig

117 NE 1124b 9-11. Dirlmeier.

118 NE 1124b 12-15. Dirlmeier.

119 NE 1124b 17-18. Dirlmeier.

werden will, in der Praxis doch auf die Mithilfe und das Wohlwollen der anderen angewiesen. Dies ist dann zwar nicht mit Geld, dafür jedoch mit Anerkennung zu vergelten. Stets jedoch gilt es, dass man auf andere angewiesen ist, in großen wie in vielen kleinen Dingen. Lehnt es jemand also ab um Mithilfe und Unterstützung zu bitten, dann verkennt er seine Position und seine wirkliche Macht im sozialen Gefüge. Es käme puren Größenwahn gleich solch eine Einstellung zu haben und entspräche in Anspruch und Durchsetzung der Herrschaftsform der Tyrannis, mit absolutem Machtanspruch, oder dem Leben eines Einsiedler – beides keine erstrebaren Alternativen für Aristoteles. Daher mag es einem Aristokraten vielleicht nicht gefallen daran erinnert zu werden der Unterstützung anderer bedurft zu haben, ein vollendet Edler jedoch wird die notwendige wechselseitige Bezogenheit als natürlich anerkennen und so ohne Gram annehmen können. Wie gesagt zeigt sich hier letztendlich wohl die Differenz eines Ideals und einer Gruppe von Menschen, die dieses erstreben jedoch als Menschen fehlbar bleiben.

Noch ein zweiter Punkt spricht dafür, dass das Bitten um Hilfe auch für einen *megalopsychos* angemessen ist. Dies ist aus der Konzeption der Tugenden als Wertsynthesen ersichtlich. Beide Extreme, die Unterwürfigkeit, passender wäre heute wohl die Demut, und die Überheblichkeit sind in der Tugend aufgehoben. Nicht im Sinne einer Negierung sondern einer Bewahrung. Nun besteht die Herausforderung darin, stets auf die Situation bezogen im Mesotesintervall die entsprechende angemessene Handlung zu setzen. Und der Spielraum dazu umfasst ebenso die Option einer Bitte oder eines Gefallens durch eine leichte Tendenz zur Demut, wenn dies auf Grund der Beurteilung der Situation stattgegeben ist.

Natürlich wird ein wahrhaft Großgesinnter nicht bei Kleinigkeiten, sondern nur bei großen Vorhaben, die dies auch rechtfertigten, um Hilfe bitten. Und er wird auch eine strenge Wahl treffen bei der Auswahl der Personen, an die er sich wendet. Es wäre wohl nicht nur nicht passend die Verrichtung von großen Dingen in die Hände von gewöhnlichen Leuten zu legen, sondern diese hätten auch nicht die nötigen Güter und Fähigkeiten derer es dem Bittenden mangelt und weshalb er nun Unterstützung sucht. So wird er sie unter anderen Großgesinnten suchen. Auch die Art und Weise dies zu tun wäre eine höchst gediegene und kein Betteln, da dies seiner Würde nicht gemäß wäre. Zusammenfassend halte ich fest, dass also das Bitten um Hilfe, das auf der rechten Einschätzung einer Situation und seiner eigenen Position und durch den rechten *logos* getroffen wird, sehr wohl für einen *megalopsychos* zu rechtfertigen ist. Er darf danach

jedoch nicht in Undank verfallen, sondern dem anderen hierfür Anerkennung und Wertschätzung zuteil werden lassen, ein weiteres Indiz dafür, dass er sich nur an andere Großgesinnte wendet, vielleicht auch nur an solche, welche zudem seine Freunde sind, welche den Wert einer solchen Bitte erkennen und nicht aus Nützlichkeitsbetrachtungen sondern aus edlem Sinn und der Ehre wegen entsprechen. Dem entspräche auch folgendes Zitat: „Er kann auch nicht abhängig von anderen leben, außer von Freunden. Denn dies ist sklavisch, und darum sind auch alle Schmeichler Tagelöhner und alle Niedriggestellten Schmeichler.“¹²⁰

Wie gesagt, bei Aristoteles finden wir dazu keine Ausführungen. Er nimmt zwar eine psychologische Implikation in die Beschreibungen auf, lässt diese aber unbehandelt im Raum stehen.

4.2.5. Der Großgesinnte als Aristokrat

Aristoteles entwirft hier also ein Leitbild, das dem unabhängigen Adeligen seiner Zeit entspricht, der finanziell abgesichert, sich der Muße hingebend und politisch weitgehend eigenständig, also seine eigene Meinung vertreten könnend, lebt. Relative Autonomie auf all diesen Gebieten ist dabei der ausschlaggebende Faktor. Denn auch die Beschreibung: „Er will lieber Schönes besitzen, das keinen Gewinn bringt, als Gewinnbringendes und Nützliches. Denn so ist er eher autark“¹²¹ setzt bereits voraus, dass man sich in solch einer Position befindet, wo man sich um subsistentielle Erfordernisse keine Gedanken mehr machen muss und der geistige Freiraum zum Genuss des Schönen gegeben ist.

Dem Idealbild solch eines Bürgers gehobener Stellung entspricht auch die Beschreibung solch eines Großgesinnten:

Und schließlich gehört zu den Merkmalen des Hochsinnigen auch noch folgendes: seine Bewegungen sind gemessen, seine Stimmlage ist tief und seine Sprechweise ausgeglichen, denn wer nur wenig ernst nimmt, gerät nicht leicht in Hast, und wer nichts als »groß« empfindet, kennt keine nervöse Spannung. Eine schrille Stimme dagegen und fahriges Verhalten, die kommen davon.¹²²

Ruhe und bedächtiges Zuwarten zeichnen ihn aus, wofern nicht hohe Ehre oder eine große Sache auf dem Spiele steht.¹²³

120 NE 1124b 31 – 1125a 2. Gigon.

121 NE 1125a 11-12. Gigon.

122 NE 1125a 12-15. Dirlmeier.

123 NE 1124b 24-25. Dirlmeier.

Fast schon gleicht diese Beschreibung einer Karikatur eines solchen Menschen und das ist wohl auch der Grund, weshalb hier oftmals die Kritik angesetzt hat, dass dieses Bild bloß der idealen Vorstellung eines Aristokraten seiner Zeit entspräche. Aber das soll wohl so sein, da diese Tugend, wie zuvor ausgeführt, einen Bereich zu gestalten versucht, der die meisten Menschen nie betreffen wird, sondern nur auf eine bestimmte, kleine Gruppe von Menschen zugeschnitten ist.

4.2.6. Vom Umgang mit anderen Menschen

Anderen Menschen gegenüber kann der Großgesinnte, wie erwähnt, oft hochmütig wirken, da er nur wenigem große Bedeutung zumisst. Daher besitzt er auch „die Freiheit des Wortes, denn er darf sich ja gestatten, auf die anderen mit Herablassung zu blicken“¹²⁴. Diese Herablassung bezieht sich allerdings auf die Meinung oder Wertsetzungen der Menge, nicht auf deren Würde selbst. Denn respektvoller, angemessener Umgang mit allen Menschen ist ebenfalls eine Haltung, wie sie für den *megalopsychos* geziemend ist:

Im Verkehr mit Hochgestellten und Wohlhabenden zeigt er seine volle Bedeutung, im Verkehr mit einfacheren Leuten ist er schlicht; denn Überlegenheit zu zeigen, ist im einen Falle schwer und gibt ein stolzes Gefühl, im anderen Fall dagegen ist es leicht. Und wenn dort selbstbewußtes Auftreten nicht unedel ist, so wäre es im Kreis von Niedriggestellten grobe Taktlosigkeit – nicht anders, als wolle man den Schwachen gegenüber den starken Mann spielen.¹²⁵

[A]ber bei Niedrigen ist es ebenso gemein, wie seine Stärke gegen Schwache zu gebrauchen¹²⁶

Aus dem Bemühen andere Personen respektvoll zu behandeln, entsteht eine offene, wahrhafte Haltung: „Es kann auch gar nicht anders sein, als daß er in Freundschaft und Feindschaft offen ist, denn ein verdecktes Gebaren kennzeichnet den Ängstlichen, wie auch das Hintanstellen der Aufrichtigkeit zugunsten dessen, was die Leute meinen. Er redet und handelt ganz offen.“¹²⁷ Daher lehnt er es auch ab über Dritte zu sprechen, ebenso aber auch über Persönliches, denn zu urteilen und danach Lob und Tadel zu verteilen liegt ihm fern. Weiters ist er nicht nachtragend, „denn der Großgesinnte

124 NE 1124b 27-28. Dirlmeier.

125 NE 1124b 18-22. Dirlmeier.

126 NE 1124b 21-22. Gigon.

127 NE 1124b 25-27. Dirlmeier.

erinnert sich nicht, an das Schlimme schon gar nicht, sondern sieht darüber hinweg¹²⁸. (Vielleicht ist hierin auch der Grund zu finden, weshalb er sich erhaltener Wohltaten nicht gern erinnert, da er das Vergessen, das er zum Vorteil anderer anwendet, auch sich selbst zugesteht. Wobei natürlich nicht übersehen werden darf, dass Nicht-Nachtragen noch nicht gleich Nicht-Vergessen ist.)

All diese Beschreibungen zeichnen natürlich ein Idealbild eines tugendhaften Menschen. Diesem wahrhaft und dauerhaft zu entsprechen ist schwierig und es kann bloß als Leitfaden mittels Beispielen Hilfestellung sein.

4.2.7. Die *kakia* Ängstlichkeit und Prahlerei

Den Mangel an Großgesinntheit bezeichnet Aristoteles als Engsinn, oder vielleicht aussagekräftiger als Ängstlichkeit, denn dieser getraut sich nicht, Dinge, Güter, Möglichkeiten, die seiner Position, seiner Würdigkeit entsprächen, auch anzunehmen und ihnen nachzugehen. Durch den Verzicht auf all die ihm zustehenden und zu erreichenden Güter wird allerdings, gleich einem hinab ziehenden Strudel, auch der Mensch schlechter, denn durch diese Einstellung erweist er sich dieser eben nicht mehr als würdig. Möge die äußere Position, zB durch Glücksgüter, auch entsprechen, die innere Haltung kommt dem nicht nach. Konzeptionell entsteht Ängstlichkeit aus mangelnder Selbsterkenntnis, „daß er sich nicht selbst des Guten für wert hält und sich selbst nicht kennt“.¹²⁹ Psychologisch betrachtet entspringt sie nicht, wie man annehmen könnte, der Dummheit, auch wenn man im Alltag solch jemanden, der sich nicht nimmt, was ihm zusteht, so bezeichnen würde, sondern eher aus einer Schwerfälligkeit heraus, einer passiven Natur, wie Aristoteles so feinsinnig ausführt. Das Leben eines *megalopsychos* erfordert ständiges Streben, Wachsamkeit, Entscheidungsfreudigkeit, aber auch Entsagung. Geistige und körperliche Bequemlichkeit - eben Schwerfälligkeit - ist dort fehl am Platze.

Das Übermaß bei der Großgesinntheit ist die Prahlerei. Auch sie gründet auf falscher Selbsteinschätzung, also mangelnder Selbsterkenntnis. Man nimmt sich größerer Aufgaben an, als man leisten kann, bzw solcher, für welche die nötigen Voraussetzungen fehlen, zB Macht und Einfluss oder auch andere äußere Güter wie Reichtum. Daher kann man nur fehlen und anstatt, wie beabsichtigt, an Ehre zu

128 NE 1125a 3-4. Gigon.

129 NE 1125a 20-21. Gigon.

gewinnen, verliert man dadurch noch mehr. Auch die Aufgaben, derer man sich annimmt, sind eigentlich nicht die eines Großgesinnten, sondern bloß „Gegenstand des allgemeinen Ehrgeizes“¹³⁰, während wahrhaft Großgesinnte „sich nicht um Ehren bemühen, nach denen jedermann drängt“¹³¹.

Nahezu komisch klingt die Beschreibung (nach Dirlmeier): „Dummstolze Menschen [Prahler] sind beschränkt und ohne Selbsterkenntnis, und zwar so, daß man es von weitem merkt.“¹³² Durch Beschränkt-Sein bzw Töricht-Sein wird, bei dieser Art der Verfehlung im Gegensatz zu vorhin, der Ausgang doch in einer Dummheit der Menschen angenommen. Es mangelt an Weitblick um am Vermögen alle relevanten Aspekte zur Selbstbestimmung zu erfassen. Dadurch ist es ihnen auch nicht möglich zu erkennen, woraus Ehre, welche sie erstreben, sich in Wirklichkeit konstituiert. Wohl da sie sehen, dass bei wahrhaft Großgesinnten auch der Besitz von Glücksgütern mit einhergeht, versuchen sie solches als sichtbares Zeichen ihrer vermeintlichen Ehre anderen vorzuführen, in der Hoffnung, dass diese daraus auf ihre innere Größe rückschließen. „Sie zieren sich in Kleidung, Haltung und dergleichen und wollen, daß ihre Glücksgüter sichtbar werden, und reden darüber, als ob ihnen dies Ehre einbrächte.“¹³³

Besonders interessant ist allerdings die Feststellung, dass diese beiden Extreme, die Ängstlichkeit und die Prahlerie, für Aristoteles keine eigentlichen Schlechtigkeiten darstellen. Denn sie beruhen auf der Fehleinschätzung der eigenen Person und der eigenen Möglichkeiten, und somit fügt man sich nur selbst, nicht aber anderen Personen, Schaden zu. „Auch diese beiden [Fehlhaltungen] sind eigentlich nicht schlecht (denn sie tun nichts Schlechtes), aber sie begehen Fehler“¹³⁴.

Dies gilt im Rahmen der bisher beschriebenen Fälle. Bei der *hybris*, die etwas später behandelt wird, ist dies nicht mehr der Fall. Gerade dieses Element des Schadens an anderen Person bezeichnet den Übergang von *chaunotēs* zu *hybris*. Doch davon später mehr.

Zu erwähnen bleibt an dieser Stelle noch, dass auch die Bezeichnung 'töricht' darauf schließen lässt, dass hier die praktischen Auswirkungen von geringer Größe sind

130 NE 1125a 29. Dirlmeier.

131 NE 1124b 22. Gigon.

132 NE 1125a 28-29. Dirlmeier.

133 NE 1125a 30-32. Gigon.

134 NE 1125a 17-19. Gigon.

und eher auf dem Gebiet des eigenen Ansehens, also auch der Ehre, liegen, und sie höchstens mittelbar auf die reale Lebenswelt anderer Einfluss nehmen.

4.2.8. Naheverhältnis zu anderen Tugenden

Bereits in der *Eudemischen Ethik* wird auf ein besonderes Naheverhältnis zu anderen Tugenden verwiesen. Zum einen in der uns schon bekannten Form, dass in der Großgesinntheit das richtige Urteilen in Bezug auf jede Einzeltugend mit enthalten ist. Zum anderen, dass sie mit anderen Tugenden bestimmte Strukturmomente oder inhaltliche Aspekte teilt. In Bezug auf die Großartigkeit war dies zB die Hingerichtetheit auf Großes hin. Es wird der Umgang mit viel Geld oder mit großer Ehrenposition geregelt.

Auch die Tabelle der Affekte und Haltungen aus der *Eudemischen Ethik* zeigt wie eng manche Affekte zusammenhängen und wie schwer die Abgrenzung dazwischen auf den ersten Blick oft ist. So könnte man zB Verschwendung (Zeile 7), Aufschneiderei (8) und Angeberei (13) als unterschiedliche Seiten der Prahlerei ansehen. Erst im Hinblick auf die Tugend, welche durch das Vermeiden dieser Extreme erreicht werden soll, kann Aristoteles sie inhaltlich bestimmen und abgrenzen. Ebenso sind Aufrichtigkeit (8), Würde (10) und Einsicht (14) der Großgesinntheit inhaltlich nahe.

In der *Nikomachischen Ethik* wird zudem noch eine weitere Tugend dieser Art angeführt, nämlich der richtige Ehrgeiz, der aufgrund mangelnder Bezeichnung für die Mitte so genannt wird und zwischen falschem oder übertriebenem Ehrgeiz und Ehrgeizlosigkeit liegt. Wie der Name schon sagt ist auch dieser durch ein Streben nach Ehre gekennzeichnet, allerdings sind die Eckpunkte, welche zur näheren Bestimmung verhelfen sollen, ein Zuviel und Zuwenig im „Woher-man-Soll und Wie-man-Soll“¹³⁵. Das Ehrstreben wird demgemäß darauf hin bewertet, wofür man geehrt werden will und mit welchen Mitteln, also auf welche Weise das Ziel erreicht werden soll. Auf Grund dessen „tadeln wir den Ehrgeizigen, weil er im Übermaß auf Geltung aus ist und nicht auf das richtige »Woher« achtet, und wir tadeln den Nicht-geltungssüchtigen, weil er nicht einmal bei ehrenvollem Anlaß willens ist, sich für Ehre zu entscheiden“¹³⁶.

Das entscheidende Kriterium ist also nicht, wie beim Großgesinnten, aus der Person selbst abzuleiten, aus seiner eigenen Würdigkeit für bestimmte Güter und Ehren,

135 NE 1125b 9. Gigon.

136 NE 1125b 8-11. Dirlmeier.

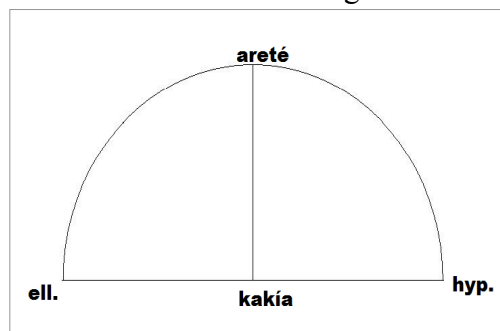
sondern die Angemessenheit, ob es des Erstrebens würdig ist und welcher Aufwand, welche Art passend wäre, wird vom Ziel her bestimmt.

Dass aufgrund der fehlenden Bezeichnung für eine mittlere Haltung abwechselnd die Extreme versuchen diese ausgezeichnete Position einzunehmen, fügt Aristoteles im Anschluss noch an. Gerade dadurch ist es oft schwer den Ehrgeiz in richtigem Maße zu verfolgen. Allerdings gilt, dass eine Haltung die eher zu übertriebenem Ehrgeiz als zu Ehrgeizlosigkeit tendiert, als aktives Tun statt passiven Verweilens als die Erstrebenswertere gilt, solange es sich natürlich in bestimmten Grenzen hält.

4.2.9. Die qualitativ-werthafte Achse der Mesoteslehre

In der *Nikomachischen Ethik* beschreibt Aristoteles zudem explizit den Akrotes-Charakter der *mesotēs*. Die Tugend wird nicht nur als Mitte (*mesotēs*) zwischen den beiden Eckpunkten Engsinn und Aufgeblasenheit definiert, sondern sie ist als *aretē* zugleich *akrotes*, also die bestmögliche Haltung. „Der Großgesinnte ist der Größe nach ein Äußerstes, dem Sollen nach eine Mitte (denn er schätzt sich richtig ein); die anderen zeigen ein Übermaß oder einen Mangel.“¹³⁷ Diese beiden Zeilen sind für das rechte Verständnis der *megalopsychia* wesentlich. Denn gerade für die den anderen quasi übergeordnete Tugend muss mehr noch als für alle anderen gelten, dass sie sich nicht im bloßen Meiden der Extreme finden lässt, sondern die äußersten Bemühungen um das Beste zum Ziel haben muss. Die qualitativ-werthafte Achse prägt das *Wie* der Anstrengungen, wie wir es auch beim Ehrgeiz als bedeutenden Faktor für die tatsächliche Trefflichkeit kennen gelernt haben. Nur unter Berücksichtigung des Anspruchs der qualitativen vertikalen Achse kann aus dem geglückten Treffen der Mitte auch wahre Tugend werden. Zur Veranschaulichung hier nochmals die bekannte Skizze:

Skizze 6¹³⁸



137 NE 1123b 13-15. Gigon.

138 Hartmann S. 401, nach Kohoutek S. 55.

Wo dieser Aspekt der *akrotes* vernachlässigt wird ist auch die *megalopsychia* nicht angemessen zu erfassen und Wolfs Einwand zielt ins Leere:

Auch dort, wo die *mesotēs*-Lehre bezüglich der Affekte im wörtlichen Sinn verständlich war, gibt die Vorstellung von einer Mitte für die moralische Beurteilung von Einstellungen und Handlungen keine plausiblen Hinweise. So könnte man es gerade besonders bewundernswert finden, wenn jemand über das Mittlere hinaus hilft oder gibt. Was die moralische Bewertung angeht, könnte also durchaus eine extreme Haltung wertvoller sein als eine mittlere.¹³⁹

Hier wird *mesotēs* mit Mittelmäßigkeit verwechselt. Doch als *akrotes* ist die Tugend eben gerade dieses geforderte Extrem.

139 Wolf S. 92.

4.3. Die Rhetorik

4.3.1. Die Stellung der *Rhetorik*

Zuallererst ist anzumerken, dass die *Rhetorik* kein ethisches Werk ist. Die Bestrebungen des Werkes sind die, dem Leser quasi eine Anleitung für den Umgang mit Affekten an die Hand zu geben. Aristoteles will vermitteln wodurch ein Affekt geweckt werden kann, welche Folgen er hat und wie man diesen gegebenenfalls besänftigen und ins Umgekehrte wenden kann. So soll der Redner vor Gericht zB Zorn, Wut, aber auch Mitleid bei der Hörschaft erzeugen, sodass diese die Umstände, die zu gewissen Handlungen geführt haben, nachvollziehen können und gegebenenfalls ein mildes Urteil fällen werden. Oder aber auch ein besonders hartes, wenn es gelingt den Zuhörer davon zu überzeugen, dass die Parteien aus Missgunst, Neid, Geiz oder eben zB Hochmut gehandelt haben. Der geschickte Einsatz von Affekten ist hierbei das notwendige know-how. Es ist das Werkzeug zur *technē*, das Wissen um die Funktionsweise der 'Bewegtheiten' hierzu grundlegende Voraussetzung.

Aus dieser besonderen Zielsetzung heraus ändert sich auch die Herangehensweise zum Thema. Zwar stehen wieder die Affekte im Zentrum der Betrachtungen, allerdings nicht im Zeichen eines moralischen Sollens im Umgang mit ihnen, sondern es ändert sich der Zugang zu diesen. In den *Ethiken* sind jeweils die Tugenden der Ausgangspunkt, von dem aus die Enden, die *kakia*, gesucht und untersucht und die entsprechenden Affekte zugeordnet werden. In der *Rhetorik* hingegen konzentriert Aristoteles sich zuerst auf die Affekte, indem er ihr ontologisches Dasein konstatiert, und danach umfangreiche Betrachtungen anschließt. So kommt es zu einer psychologischen Bestandsaufnahme der Affekte, nicht auf das *Wie-Sollen* fokussiert, sondern auf das *Wie-Sein*. Mit gewohnt feiner Nuancierung und mit noch feinerem Gespür beschreibt Aristoteles die Affekte, so wie er sie um sich herum wahrnimmt. Erneut schlägt hier der Naturwissenschaftler durch, der seine Ausgangsdaten vor allem aus Beobachtungen bezieht. Diese gruppiert er nach unterschiedlichen Gesichtspunkten neu, sucht nach zugrunde liegenden Bedingungen, kausalen Zusammenhängen und Wirkungen. Auf diese Weise entsteht ein Sammelwerk über die Affekte, das tatsächliche, bestehende Verhältnisse abbildet, ohne daraus primär moralische Wertungen abzuleiten.

Daher kann es allerdings auch dazu kommen, dass es den Anschein hat, dass Aristoteles sich im Vergleich zu den *Ethiken* widerspricht. Diese Diskrepanz ist jedoch leicht aufzulösen, wenn man bedenkt, dass die *Rhetorik* eben nicht als Lehrbuch für eine ethisch wertvolle Lebensweise dienen soll, sondern eine Anleitung geben will in durchschnittlich gebildeter Gesellschaft seine Ziele und Ansprüche durchzusetzen. Daher muss die *Rhetorik* ihren Ausgangspunkt auch bei den Meinungen (*doxa*) und Vorstellungen der Menge nehmen. Dessen Vorwissen und Vorannahmen rezipiert Aristoteles deshalb und gibt sie wieder. Diese Volksmeinung, die auch traditionelle Ansichten beinhaltet, muss nun aber nicht unbedingt genau Aristoteles Ansichten entsprechen – und tut es auch nicht. Allerdings lassen sich nur auf dieser Basis Strategien entwickeln, die dort wieder Aufnahme finden und ihre Wirkungen entfalten können.

4.3.2. Die Einbettung

Abgesehen von den speziellen Aufgaben der *Rhetorik* finden sich im ersten Buch auch allgemeine Feststellungen und Aufzählungen, welche ihre Parallelen in den *Ethiken* haben und so Vergleiche und Ansatzpunkte für Verknüpfungen ermöglichen. Es handelt sich dabei zB um grundlegende Ausführungen über Glückseligkeit, das Wesen des Guten und Edlen, Tugend und Laster oder auch Charakteristika von Staatsformen.

So wird zu Beginn des 5. Kapitels das Glück oder Glückseligkeit als das bestimmt, wonach die Menschen streben und das daher auf zu treffende Entscheidungen (die ja in der *Rhetorik* beeinflusst werden sollen) besonders großen Einfluss hat.¹⁴⁰ Denn Glückseligkeit ist das Ziel, das jeder erreichen will. Daher wird im Weiteren das beschrieben, was im allgemeinen zur Glückseligkeit beitragen kann. An vordester Stelle wird hierbei bereits zu Beginn der Glücksdefinitionen die Tugend angeführt, welche das rechte Handeln begleiten soll.¹⁴¹ An etwas späterer Stelle werden die Tugenden dann als Gut definiert, „denn die, die über sie verfügen, sind mit ihnen bestens ausgestattet und bewirken und tun Gutes.“¹⁴²

Ebenso wird als Gut an mehreren Stellen die Ehre und das Ansehen festgehalten (1363a 20; 1366b 34; 1361a 23; 1361a 28). Dabei ist die Ehre zum einen als

140 Zur Übereinstimmung der Glücks-Definitionen in NE und Rhetorik vergleiche Kommentar S. 324.

141 Rhetorik 1360b 14.

142 Rhetorik 1363a 5-6.

eigenständiges Gut angeführt, zum anderen wird sie als ein Bestandteil der Tugend beschrieben. An dieser Stelle findet sich auch der Verweis auf den Edlen, als Inbegriff der Verwirklichung der Tugend.¹⁴³

4.3.3. Inhaltliche Bestimmungen

In Kapitel 5 wird zudem die Ehre näher definiert und es werden die dazugehörigen Werke beschrieben:

Ehre ist ein Hinweis darauf, im Rufe eines Wohltäters zu stehen; mit Recht werden am meisten die geehrt, die Gutes getan haben, nicht freilich einer, der nur in der Lage ist, Gutes zu tun. Wohltat führt entweder zur Sicherung und allen Voraussetzungen der Existenz oder zu Reichtum oder einem der anderen Güter, deren Erwerb überhaupt, zu einer bestimmten Zeit oder an einem bestimmten Ort nicht leicht ist. Viele kommen ja wegen scheinbarer Kleinigkeiten zu Ehren, ausschlaggebend aber sind Ort und Zeit ihrer Ausführung. Bestandteile der Ehre sind Opfer, Gedenkinschriften im Versmaß oder in Prosa, Ehrengarden, geweihte Bezirke, Vorsitz, Staatsbegräbnisse, Standbilder, Unterhalt aus öffentlichen Mitteln, des weiteren Ehrungen der Barbaren wie die Proskynesen, auch ehrenhalber eingeräumte Vortritte, Geschenke, die bei allen Völkern ehrenvoll sind, denn ein Geschenk ist Übertragung von Eigentum und Zeichen der Ehre, weshalb auch Geldgierige und Ehrsuchtige darauf aus sind. Es hat für beide das, wonach sie verlangen: Eigentum für die Geldgierigen, Ehre für die Ehrsuchtigen.¹⁴⁴

Zu Beginn der Beschreibung werden zwei Handlungsbereiche angeführt, in denen man Ehre erwerben kann. Der eine ist die Rettung von Leben oder eine grundlegende Existenzsicherung als Wohltäter herbeizuführen, der andere Bereich bezieht sich auf das Vollbringen ehrenvoller Taten, welche allgemein mit dem Erwerb solcher Güter in Zusammenhang gebracht werden, die nur schwer und nicht für jedermann zu erreichen sind. Dies kann das Erlangen großes Reichtums sein - denn gewiss versuchen dies viele, aber nur wenige schaffen es auch –, ebenso kann es aber auch das Heranschaffen kleiner Dinge sein, welche ihre große Bedeutung durch Ort, Zeit und Umstände verliehen bekommen. Im zweiten Teil werden Wohltaten für die Gemeinschaft beschrieben, welche große finanzielle Mittel erfordern, sowie Situationen beschrieben, deren ein Mann aufgrund seiner ehrenvollen Position würdig ist.

All das sind Bestandteile der *megalopsychia*, wie wir sie bereits in den vorangegangenen Abschnitten kennen gelernt haben, wenn sie hier auch nicht explizit genannt sind.

143 Rhetorik 1366a 33 – 1366b 2.

144 Rhetorik 1361a 28 – 1361b 1.

Anders bei den Tugenden. Dort wird sie neben Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Edelmut, Freigiebigkeit, Sanftmut, Einsicht und Weisheit¹⁴⁵ als Bestandteil der Tugend aufgezählt. Nun gilt es noch folgende Definition von Ehre und Ansehen zu berücksichtigen: „Ehre und Ansehen: Beides ist angenehm, führt zu vielen Annehmlichkeiten und zieht in der Regel das nach sich, weshalb man geehrt wird.“¹⁴⁶ Spätestens hier wird ersichtlich, dass die Konzeption der *megalopsychia* in der *Rhetorik* in wesentlichen Punkten von dem der *Ethiken* abweicht. Denn, wie in der *Nikomachischen Ethik* beschrieben, folgt die Ehre „als Lohn für Tugend und Wohltätigkeit“¹⁴⁷. In der *Rhetorik* hingegen wird eine weit oberflächlichere Betrachtungsweise herangezogen, nämlich erstens „der ehrenhafte Schein, zweitens, im wohlverstandenen Sinn, verweisen sie [Ehre und Ansehen] auf Dinge, um derentwillen man geehrt wird“¹⁴⁸.

Zieht man auch noch folgende Beschreibung der Tugend in Betracht die lautet: „Die größten Tugenden müssen die sein, die für die Mitmenschen am nützlichsten sind, wenn die Tugend wirklich die Fähigkeit ist, Gutes zu vollbringen.“¹⁴⁹, so wird ersichtlich, dass die „Wohltätigkeit ganz an die Stelle der Tugend tritt“¹⁵⁰. Der ethische Anspruch dahinter, Fragen nach Angemessenheit und Würdigkeit verschwinden. Dadurch rückt die Großgesinntheit ganz nah an die Großgeartetheit heran, mit dem Unterschied, dass Erstgenannte auf Wohltaten, die direkt anderen von Nutzen, sind gerichtet, ist letztere auf die „Stiftung *schöner* und *erbaulicher* Dinge“¹⁵¹.

Es bleibt dabei jener Zug bestehen, dass es sich bei den beiden Tugenden um solche handelt, die auf Großes hin ausgerichtet sind.

Durch den fehlenden Verweis auf die Notwendigkeit der tatsächlichen Ehrenhaftigkeit zur Feststellung der Tugend rückt das oben genannte Zitat (Fußnote 144) nah an die Beschreibung aus der *Nikomachischen Ethik*, wo der Zusammenhang mit Glücksgütern erläutert wird und es untersucht wird, dass „es den Anschein hat“, dass aus dem Vorhandensein von Macht und Reichtum sogleich auf die Ehrenhaftigkeit des Trägers geschlossen werden darf. Wir kamen zu dem Schluss, dass „nur der

145 Rhetorik 1366b 1-3.

146 Rhetorik 1362b 20-21.

147 Kommentar S. 346.

148 Kommentar S. 363.

149 Rhetorik 1366b 3-4.

150 Kommentar S. 346.

151 Kommentar S. 347.

Tugendhafte der Ehre würdig“¹⁵² sei, dass also nicht die Taten, das *Was*, sondern das *Wie* der dazu gehörigen Haltung ausschlaggebend ist.

Die angemessene Haltung ist aber nicht von außen feststellbar, weshalb es richtig ist, dass Betrachtungen darüber in den *Ethiken* und nicht in der *Rhetorik* abgehandelt werden. Rapp verweist auch darauf, dass die Bestimmung aus den *Ethiken*

keinen Widerhall in der populären Darstellung der *Rhetorik* findet, dürfte nicht nur daran liegen, dass es sich wahrscheinlich um eine Aristotelische Prägung handelt [...], sondern auch daran, dass es sich in der Bestimmung der *Ethiken* um eine eher elitäre Tugend [...] handelt. [...] [Möglicherweise auch] weil das gewöhnliche Verständnis dieser Tugend [aus der *Nikomachischen Ethik*] nicht unter den hier dominanten altruistischen Aspekt gebracht werden kann.¹⁵³

4.3.4. Die *megalopsychia* in den Affekten

Aufgrund des geänderten Zugangs zu den Affekten in der *Rhetorik* sucht man vergebens nach einem eigenen Abschnitt über die Großgesinntheit. Jene ontologischen Teile und psychologischen Wirkungen, welche die Bestandteile der *megalopsychia* ausmachen, sind Auslöser oder Auswirkungen von Affekten und in der einen oder anderen Form begleiten sie einen Großteil von ihnen. Im zweiten Buch nun geht Aristoteles näher auf sie ein und untersucht sie gründlich.

Die Bestimmung der Affekte

Als Affekte bezeichnet er „das, durch dessen Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer und Vergnügen folgen, z. B. Zorn, Mitleid, Furcht und so weiter, sowie das Gegenteil davon“¹⁵⁴. Weitere bzw nicht genannte Gegenteile sind die Sanftmut, Lieben und Hassen, Zuversicht, Scham, Eifer usw.

Allen Affekten sind bestimmte Strukturelemente gemein, welche es zu kennen gilt, um sie überhaupt in bestimmten Situationen einsetzen zu können. Dazu muss man erstens den Gemütszustand der Zielperson kennen, zweitens wem gegenüber sie bestimmte Emotionen haben und drittens, was der Gegenstand der Emotion ist. Aristoteles erläutert dies am Beispiel des Zorns: „Ich tue dies am Beispiel Zorn: In

152 NE 1124a 25. Gigon.

153 Kommentar S. 409.

154 Rhetorik 1378a 20-22.

welcher Gemütsverfassung befinden sich Zornige? Wem zürnen sie gewöhnlich? Worüber sind sie erzürnt?“¹⁵⁵

Betrachtet man nun die nicht ethische Darstellung der *megalopsychia* der *Rhetorik*, welche durch den Erhalt bzw Besitz von Ehre und Ansehen gekennzeichnet ist, dann findet man bei nahezu allen untersuchten Affekten Aspekte ihres Wirkens und ist ihr Einfluss spürbar. Stets geht es um das Verhältnis, das (meist) zwei Personen durch ihren gesellschaftlichen Status oder durch persönliche Bindung zueinander einnehmen und das von einer Seite in Frage gestellt wird.

Darüber soll nun in zusammenfassender Weise ein Überblick gegeben werden.

Der Zorn

Als ersten dieser Affekte behandelt Aristoteles den Zorn. Er beschreibt ihn als

ein von Schmerz begleitetes Trachten nach offenkundiger Vergeltung wegen offenkundig erfolgter Geringschätzung, die uns selbst oder einem der Unsrigen von Leuten, denen dies nicht zusteht, zugefügt wurde. [...] und mit dem Zorn geht notwendigerweise eine gewisse Lust einher, die der Hoffnung auf Vergeltung entspringt.¹⁵⁶

Zorn ist eine zielgerichtete Emotion, die nur auf eine bestimmte Person oder Personengruppe wirkt, nämlich diese, welche sich geringschätzig äußert oder verhält und zwar dem Zornigen selber, oder ihm nahen Personen gegenüber. Weiters ist in ihr Schmerz- und Lustempfinden vermischt. Schmerz aufgrund der erfahrenen Herabsetzung und Lust zum einen aufgrund der Hoffnung auf Vergeltung, und zum anderen wegen der Vorstellung der Vergeltung – beides löst angenehme Empfindungen aus.

Fügt man diese Erläuterungen nun in das oben angeführte Schema der Momente der Affekte ein, dann zeigt sich folgendes Bild:

1. Der Zustand, in dem jemand zu Zorn neigt, ist der, dass einem Schmerz zugefügt wird.
2. Die Zielperson des Zornes ist diejenige, die den Akt der Herabsetzung begangen hat. Wesentlich ist nun, dass es sich dabei um eine Person handeln muss, der solch ein Verhalten eben nicht zusteht. Dies kann daraus resultieren, dass der gesellschaftliche Status solch einem Verhalten nicht entspricht, oder auch, dass man meint von dieser

155 Rhetorik 1378a 23-24.

156 Rhetorik 1378a 30 - 1378b 2.

Person Anspruch auf eine gute Behandlung zu haben, da man ihm zB eine Wohltat erwiesen hat. Man steht also in der Erwartung geehrt zu werden, da man diesen Menschen an Herkunft, Macht, Tugend und anderen Dingen überlegen ist.¹⁵⁷ Ist man jedoch jemandem an Macht weit unterlegen und liegt es außerhalb der Möglichkeit an ihm Vergeltung zu üben, so empfindet man ihm gegenüber auch keinen oder nur geringeren Zorn.¹⁵⁸

3. Der Gegenstand des Zornes: Dieser wird allgemein als Geringschätzung bzw Herabsetzung angegeben, wobei der zweite Begriff deutlicher zum Ausdruck bringt, dass das Eigenbild und das vermittelte Fremdbild differieren, was zum Auslöser der Schmerzempfindung werden kann. Dabei wird (bewusst oder unbewusst) der Eindruck vermittelt, dass eine Person oder eine Sache nichts wert wären. Aus den später angeführten Beispielen der Zielpersonen des Zorns lassen sich dabei drei Arten der Herabsetzung herauslesen: Verachtung (*kataphronesis*), Boshaftigkeit (*epereasmos*) und Übermut, bzw übermütige Misshandlung (*hybris*). In erstem Falle verachtet man das, was man für wertlos hält, wodurch man sich diesem gegenüber herabsetzend verhält. Im Falle der Boshaftigkeit setzt man sich den Zielen anderer in den Weg, obwohl man davon selbst keinen Vorteil erwartet. Es gilt einfach nur dem anderen Schaden zuzufügen, ohne selbst mit Nutzen oder Nachteil zu rechnen, worin sich die Herabsetzung ausdrückt. Im letzten Fall wird sie dadurch begangen, dass man jemandem Schande zufügen möchte, entweder durch Worte oder Taten, und wieder ohne selbst davon einen Vorteil zu haben. Der wesentliche Unterschied ist allerdings der, dass man nun an den Folgen, den Reaktionen selbst eine gewisse Freude hat, diese also Lustempfindungen wecken.¹⁵⁹

Hierzu einige Beispiele:

[M]an zürnt denen, die einen auslachen, verhöhnen und verspotten, dadurch legen sie nämlich frevelhaften Übermut an den Tag.¹⁶⁰

[F]erner denjenigen, die über das, was wir mit besonderem Eifer betreiben, lästern und es verachten [...]¹⁶¹

Weiters denen, die uns Gutes mit Gutem nicht oder nicht in gleichem Maße vergelten, [...] und denen, die uns zuwiderhandeln, sofern sie unter uns stehen, denn all diese Leute scheinen uns zu verachten, letztere, als seien wir geringer, erstere, als erhielten sie

157 Rhetorik 1378a 33-34.

158 Rhetorik 1370b 12-14.

159 Rhetorik 1378b 10-30.

160 Rhetorik 1379a 28-29.

161 Rhetorik 1379a 32-33.

Wohltaten von Geringeren. [...] Sodann besonders denen, die unbedeutend sind, wenn sie uns irgendwie kränken, denn hier besteht infolge Geringschätzung Zorn denen gegenüber, denen es nicht zusteht, Geringschätzung zu zeigen, und denen, die unter uns stehen, steht das nicht zu.¹⁶²

Unaufmerksamkeit ist nämlich ein Zeichen von Geringschätzung¹⁶³

Zorn erregt auch das Vergessen, wie etwa das Vergessen von Namen, [...] denn auch das Vergessen scheint ein Zeichen der Geringschätzung zu sein,¹⁶⁴

Weiters werden noch Konstellationen beschrieben, die aus drei Teilnehmern bestehen. So zürnt man demjenigen, der einen vor solchen Personen herabsetzt, bei denen man etwas gelten will, die man bewundert, oder die einen selbst bewundern, vor denen man sich schämt oder die sich vor einem selbst schämen. Außerdem zürnt man denen, die nahe stehende oder anvertraute Personen herabsetzen.

Die Sanftmut

Die Sanftmut gilt als Gegenemotion des Zorns und dient zur „Hemmung und Beruhigung“¹⁶⁵ des selben. Manchmal wird sie auch verstanden als ein „Zustand, bei dessen Vorliegen kein Zorn aufkommt, obwohl zumindest einige der für das Entstehen von Zorn sonst hinreichenden Umstände gegeben sind“¹⁶⁶. Dagegen spricht jedoch, dass solch ein Zustand wohl eher der Empfindungslosigkeit (*apatheia*) gleich kommt und daher im Zusammenhang der Zielsetzung der *Rhetorik* wenig ertragreich ist, wenn es zB darum geht, die zornige Menge oder den zornigen Richter zu besänftigen. (Auch in den *Ethiken* wird diese als Stumpfsinnigkeit als Schlechtigkeit geführt.)

Entsteht Zorn nun durch eine erlittene Herabsetzung, so kann dieser besänftigt werden, indem gezeigt wird, dass dahinter keine kränkende Absicht, welche den Schmerz auszulösen vermag, steckt, bzw keine Herabsetzung nach zuvor behandeltem Muster begangen wurde. Sanftmut entsteht dann, wenn zB gezeigt wird, dass eine Tat unfreiwillig geschah, wenn Reue gezeigt wird, oder auch einige Zeit vergangen ist. Weiters auch solchen Personen gegenüber vor denen man sich fürchtet oder schämt, oder die sich vor einem selber schämen.

162 Rhetorik 1379b 7-13.

163 Rhetorik 1379b 15.

164 Rhetorik 1379b 34-35.

165 Rhetorik 1380a 8.

166 Kommentar S. 598.

Die für uns interessanten Situationen sind folgende: Sanftmütig ist man dann, wenn jemand eine niedrigere Stellung einnimmt und damit die höhere Stellung des anderen anerkennt, oder wenn die eigene Stellung klar der des anderen unterlegen ist. Letzteres ist zB der Fall, wenn der andere einem größere Wohltaten als man ihm selber, erwiesen hat. Dadurch ist er auch größerer Ehren und Ansehen würdig und fällt aus den Bestimmungen der Personen heraus, die sich des Vergehens der Geringschätzung schuldig machen können.

Die erste Gruppe wird folgendermaßen beschrieben:

Weiterhin sind wir denen gegenüber sanftmütig, die sich vor uns erniedrigen und nicht widersprechen. Dadurch bekennen sie allem Anschein nach, uns unterlegen zu sein, Unterlegene aber fürchten sich, und niemand, der sich fürchtet, fügt eine Kränkung zu.¹⁶⁷

[...] auch denen gegenüber, die Bitten und Entschuldigungen vorbringen, denn damit erniedrigen sie sich noch mehr.¹⁶⁸

[...] weiterhin denen, die Respekt vor uns haben.¹⁶⁹

Sanftmütig begegnet man auch denen, die weder überheblich, spöttisch noch geringschätzig sind, und das zu keinem, [...].¹⁷⁰

Die ersten drei Beispiele beschreiben ein Verhalten der Unterwürfigkeit, welche dargebracht wird. Diese basiert auf der Anerkennung der höheren, ehrwürdigeren Position des anderen, wodurch ebenso die grundlegende Bedingung für Geringschätzung nicht mehr erfüllt wird. Das letzte Zitat erinnert an die Beschreibungen aus dem 2. Kapitel der Rhetorik, wo die Herabsetzung als Ursache des Zorns in ihren unterschiedlichen Ausprägungen festgehalten wird. Nun wird folgegleich deren Mangel oder Abwesenheit als Zeichen dafür genommen, dass solche Personen Sanftmut und nicht Zorn erwecken.

Scham und Schamlosigkeit

Aristoteles definiert die Scham und deren Gegenteil, die Schamlosigkeit, folgendermaßen:

167 Rhetorik 1380a 21-23.

168 Rhetorik 1380a 28.

169 Rhetorik 1380b 1.

170 Rhetorik 1380a 29-30.

Scham sei definiert als eine gewisse Art von Kummer und Beunruhigung über solche Übel, die offensichtlich zum Verlust des guten Rufes führen, seien diese nun gegenwärtige, vergangene oder zukünftige Übel, Schamlosigkeit aber sei gewissermaßen definiert als Geringschätzung und Gleichgültigkeit denselben Übeln gegenüber.¹⁷¹

Demnach ist die Scham eine Emotion, die erstmals einen direkten Bezug zur Ehre herstellt. Denn der gute Ruf, dem die Sorge hierbei gilt, ist grundlegende Bedingung dafür, Ehre und Ansehen verliehen zu bekommen. Die Emotion Scham dient dabei als Leitfaden des Verhaltens, indem sie schlechte Taten begleitet und durch ihr Auftreten als solche identifiziert werden. Sie birgt aber auch die Möglichkeit „prospektiv von bestimmten Handlungsweisen abzuhalten, die einem ein schlechtes Ansehen einbringen würden, wenn man sie denn ausführte“.¹⁷² So zeigt sie „- zumindest im Sinne einer populären Moral, die hier unterstellt wird – den Charakter einer ‚moralischen Emotion‘, also einer Empfindung, die unmittelbar auf das gerichtet ist, wofür man getadelt wird.“¹⁷³ In diesem Sinne kommt der Scham also eine wichtige Rolle im moralischen Leben zu, - sie ist Korrektiv und Prüfstein - eine Tatsache, die allgemeine Anerkennung und somit ihre Verankerung in der *Rhetorik* findet.

Untermauert wird ihre Stellung durch die Bemerkung, dass man sich „notwendiger Weise solcher Übel [schämt], [...] [die] schändlich zu sein scheinen. Solcher Art sind alle Taten, die einer schlechten Eigenschaft entspringen, z. B. den Schild wegzuwerfen oder zu fliehen, denn dies kommt von der Feigheit [...]“¹⁷⁴. Daran werden weitere Schlechtigkeiten aufgezählt, wie wir sie aus den Ethiken bereits kennen, zB Ungerechtigkeit, Zügellosigkeit, Gewinnsucht und andere Verhaltensweisen. Die Scham scheint also dort aufzutreten, wo bestimmte Handlungen den moralischen Ansprüchen nicht gerecht werden. (Der Maßstab, der in der *Rhetorik* an diese Handlungen angelegt wird, ist dabei allerdings bestimmt ein allgemeiner und nicht der spezielle aus Aristoteles' *Ethiken*, denn es geht ja darum, den guten Ruf, der von anderen beurteilt wird, zu wahren.) Dabei wird implizit die Gültigkeit eines gewissen Tugendkatalogs vorausgesetzt und die Scham scheint nun jene Emotion zu sein, die Verfehlungen hierbei begleitet und kennzeichnet.

Diese Positionierung erinnert an die *megalopsychia* in der *Nikomachischen Ethik*, welcher die Funktion zukommt, Urteile und Entscheidungen bezüglich aller Tugenden mit Hilfe des Prinzips des rechten *logos* zu leiten. Die Scham scheint nun die

171 Rhetorik 1383b 13-16.

172 Kommentar S. 631.

173 Kommentar S. 631.

174 Rhetorik 1383b 18-20.

korrespondierende Emotion zu sein, die auf der ihr entsprechenden Ebene vom Gelingen dieser Aufgabe Zeugnis ablegt.

Betrachtet man die *megalopsychia* auch in ihrer speziellen Definition als Einzeltugend, dann findet sich ebenso ein Verweis auf sie in diesem Kapitel. So gilt es als schändlich von anderen „sich Wohltaten erweisen zu lassen, noch dazu oftmals, und ihn dann noch dabei zu kritisieren. Dies allesamt sind nämlich Zeichen von geistiger Kleinheit und niedriger Gesinnung; [...] ferner über die eigene Person zu erzählen, lauthals großzutun und Fremdes als Eigenes auszugeben, denn das zeugt von Angeberei.“¹⁷⁵ Diese Beschreibungen sind uns aus den bisherigen Erläuterungen geläufig und verständlich, jene, die von Ehrverlust aufgrund von Misshandlungen spricht, nicht sofort. Solches kann freiwillig und unfreiwillig geschehen, wobei 'freiwillig' auf den Vorwurf des mangelnden Widerstands zurück zu führen ist. Bezogen ist dieser Absatz auf das „Feilbieten des eigenen Körpers oder schändlicher Dienste“¹⁷⁶, wodurch ersichtlich wird, dass damit solche Tätigkeiten, welche im Zusammenhang mit sexuellen Aktivitäten, zB Prostitution, stehen, gemeint sind.¹⁷⁷ Dies alles sind Gegengensstände der Scham, in einer Auswahl, wie sie für diese Arbeit von Interesse sind.

Im weiteren führt Aristoteles Personen an, vor denen man sich schämt. Dies sind in erster Linie jene, die man achtet und bewundert, oder von denen man selbst bewundert wird, sowie jene, mit denen man im Wettstreit liegt. All diesen Gruppen misst man eine bestimmte Bedeutung bei, zB wegen ihrer sozialer Stellung oder durch ähnliche Wertvorstellungen, und möchte daher das gute Ansehen vor ihnen nicht verlieren. Man schämt sich also nicht vor allen Personen, und dadurch ist auch die Theorie, dass Scham ein „fremdbestimmtes Moralverständnis“¹⁷⁸ darstellt nicht ganz zutreffend, da durch die Auswahl, vor wem wir uns schämen, implizit ein bestimmtes Selbstverständnis und ein spezieller Wertmaßstab mittransportiert wird. „Scham hängt davon ab, wie wir von anderen gesehen werden möchten, und das lässt sowohl für fremd- als auch für selbstbestimmte Anteile Platz.“¹⁷⁹ Gedenkt man nun der *megalopsychia* in ihrem Aspekt der Selbsterkenntnis, so spiegelt sich darin dieser Selbstentwurf, den die Scham mit sich trägt, wieder.

175 Rhetorik 1384a 4-6.

176 Rhetorik 1384a 18-19.

177 Kommentar S. 636.

178 Vgl. Kommentar S 638f., sowie 636f.

179 Kommentar S. 639.

Mitleid und Entrüstung

Empfindet jemand Schmerz über unverdientes Unglück, so spricht man von Mitleid, empfindet man ihn aufgrund von unverdientem Glück, dann ist es Entrüstung. Aristoteles hält fest, dass beide Emotionen von gutem Charakter zeugen¹⁸⁰, da es um Widerfahrnisse geht, derer jemand nicht würdig ist und die nicht gerechtfertigt scheinen.

Daher ist man entrüstet, wenn jemand „unverdienten Erfolg“¹⁸¹ hat, ihm also zB großer Reichtum oder Macht zufällt, oder auch jemand aufgrund von Geld zu Macht und Einfluss gelangt. Hinter 'unverdient' verbergen sich drei Aspekte: erstens ist unverdient, was nicht aufgrund besonderer Leistungen erworben ist; zweitens, was nicht von Alters her oder von Natur aus so besteht, also aufgrund der Beständigkeit einem natürlichem Zustand gleich kommt und so seine Legitimation erhalten hat. Der dritte Punkt besagt, dass es Dinge sind, „derer nur die Guten würdig sind“¹⁸². Diese letzte Beschreibung impliziert eine moralische Wertung und weist damit auf die Würdigkeit durch tugendhaftes Verhalten hin.

So steht die Entrüstung für ein Auflehnen gegen eine Art von Ungerechtigkeit, zB „wenn wir der höchsten Güter würdig sind und sie auch besitzen, denn es ist ungerecht, daß diejenigen, die nicht gleich sind, für gleicher Güter würdig erachtet worden sind“¹⁸³. Weiters: „wenn wir etwas ehrgeizig erstreben, was andere, obgleich dessen unwürdig, erlangen.“¹⁸⁴

Der Neid und Eifersucht

Der Neid ist eine schmerzvolle Emotion, die anderen in vergleichbarer Position aufgrund des Besitzes von Gütern, welche Wohlergehen bewirken, entgegengebracht wird. Dabei geht es nicht darum diese Güter für einen selbst zu erlangen – dies wäre ein Merkmal der Eifersucht, die daher durch das strebsame, aktive Moment auch positiv gewertet werden kann. Bei beiden Emotionen jedoch ist im Gegensatz zur Entrüstung unbedeutend, ob das Gut des anderen verdient oder unverdient ist, und im Falle der Eifersucht kann sie sich nicht nur auf Güter, sondern auch auf Tugenden beziehen.

180 Rhetorik 1386b 12.

181 Rhetorik 1387a 9.

182 Rhetorik 1387a 14.

183 Rhetorik 1387b 4-6.

184 Rhetorik 1387b 9-10.

Zum Neid neigen solche Personen, die bereits viel besitzen, geehrt worden sind, oder wenn man in einer Sache ehrgeizig ist. Das erscheint zwar nicht von Beginn an einleuchtend, Aristoteles erklärt aber, dass diese Menschen auf eben diesen Gebieten auch geltungsbedürftig sind und so ständig meinen, andere könnten das nehmen, was ihnen zustehe. Dies betrifft jene Werke „wodurch man nach Geltung und Ehre strebt und nach Ruhm trachtet, Taten und Besitztümer, und was immer es an Erscheinungsformen des Glücks geben mag, [...]“¹⁸⁵. Auch kleingesinnte Menschen seien neidisch, denn ihnen erschiene alles zu groß, was dem anderen an Gütern zukommt.¹⁸⁶

Die Eifersucht, ehrgeizige Rivalität oder auch der Eifer¹⁸⁷ bezieht sich, wie erwähnt, auf ehrenvolle Güter, die man selbst gerne hätte, und daher gilt dies als Emotion einer tugendhaften Person. Es sind Menschen „die sich gewisser Güter für würdig erachten, die sie nicht haben“¹⁸⁸. Da es sich hierbei eben um solche Güter handelt, welche Ansehen haben führt Aristoteles auch explizit die Tugenden an. Werden nun Redner oder Amtsinhaber beneidet, dann, so zeigt dieser Zusammenhang, auch deshalb, weil sie in der Lage sind Wohltaten zu erweisen.¹⁸⁹

4.3.5. Die Lebensalter

Die verschiedenen Emotionen und Tugenden teilt Aristoteles auch verschiedenen Lebensaltern zu. Hier bedient er sich bekanntermaßen ebenfalls des Mesotes-Konstrukts, indem er die Lebensmitte als Blütezeit definiert, während der man ausgeglichen zwischen dem Zuviel und Zuwenig der Jugend und des Alters zu handeln vermag.

Die Haltung der Großgesinntheit misst er dabei der Jugend zu. Denn diese hat mangels Lebenserfahrung noch wenige schlechte Erlebnisse bewältigen und wenige Enttäuschungen hinnehmen müssen. So sind junge Menschen hoffnungsvoll und halten sich selbst großer Dinge für würdig¹⁹⁰. Es ist zu erkennen, dass diese Beschreibung eher der Definition der *megalopsychia* aus den Ethiken entspricht und nicht jener der *Rhetorik* aus Buch I, 9. Kapitel.

185 Rhetorik 1387b 35 – 1388a 2.

186 Vgl. Kommentar S. 670.

187 Zum Problem der Übersetzung vgl. Kommentar S. 674.

188 Rhetorik 1388b 1.

189 Vgl. Kommentar S. 677.

190 Rhetorik 1389a 32-33.

Außerdem handelt man in der Jugend „lieber edel als nach dem Gebot des Nutzens“¹⁹¹, wobei 'edel' wieder auf die Beziehung zur Tugendhaftigkeit verweist.

Weiters neigen sie zum Übermut. Dieser ist eher die Ursache für begangenes Unrecht, als Gemeinheit¹⁹², was erneut die Bereitschaft zum Handeln nach der Empfindung, nicht aus Berechnung heraus anzeigt. Daher haben sie auch einen Hang zu Späßen, denn Witz gilt als kultivierter Übermut¹⁹³.

Auf der anderen Seite jedoch können sie mit Herabsetzungen und Unrecht nur sehr schwer umgehen und begegnen ihm mit Zorn und Wut, dem sie leicht verfallen. Denn sie erachten sich ja großer Dinge für würdig und sind daher auch, wie in den Ausführungen zum Eifer gezeigt, im Hinblick auf solche Dinge eifersüchtig. Aus Ehrgeiz ertragen sie es nicht gering geschätzt zu werden und streben nach Überlegenheit¹⁹⁴.

Dem Alter hingegen kommt die Kleingesinntheit zu. Diese resultiert daraus, dass sie „vom Leben erniedrigt worden sind“¹⁹⁵, also bereits viele negative und zerstörerische Erfahrungen durchmachen mussten. Außerdem hat ihnen das Leben bereits gezeigt, wozu sie 'würdig' waren, weshalb die positive, Charakter öffnende und hoffnungsvolle Komponente weg fällt. Als weitere Form von Kleinmütigkeit wird angegeben, dass sie sich selbst mehr als angemessen lieben¹⁹⁶ und ihr Leben mehr nach dem Nutzen anstatt nach dem Edlen einrichten, was bedeutet, dass sie „für sich selbst ein Übermaß an Geld, Ehre und körperlichen Lüsten beanspruchen“¹⁹⁷.

4.3.6. Weitere Bestimmungen

Es finden sich neben bzw. nach der Beschreibung der Affekte noch weitere Bestimmungen in der *Rhetorik*, die im Zusammenhang mit der *megalopsychia* stehen. Meist beziehen sie sich auf ein Extrem, eine Schlechtigkeit, fast ausschließlich sind sie der Herabsetzung in Form der *hybris* oder Übermut zuzuordnen.

191 Rhetorik 1389a 34.

192 Rhetorik 1389b 7.

193 Rhetorik 1389b 11.

194 Rhetorik 1389a 10-12.

195 Rhetorik 1389b 25.

196 Rhetorik 1389b 35-36.

197 Kommentar S. 696.

So verhalten sich zB solche Menschen „hochmütig, herablassend oder frech“¹⁹⁸, welche großen Reichtum und Macht besitzen (und/oder solche Freunde haben), weshalb sie glauben, dass ihnen nichts Schlimmes zustoßen kann. Aber ebenso glauben dies jene Menschen, die schon sehr viel Schlimmes durchgemacht haben, und die Zukünftiges nun nicht mehr fürchten¹⁹⁹.

Weiters sind davon Menschen, die im Besitze von Glücksgütern, also edle Abstammung und Reichtum, sind, betroffen. So gilt es als Eigenheit des Geburtsadels, auf andere, welche von gleicher Stellung wie die eigenen Vorfahren sind, herabzusehen.²⁰⁰

Auch die Reichen sind anmaßend und überheblich²⁰¹, bzw übermütig und stolz²⁰², denn aufgrund ihres Reichtums erscheint ihnen alles käuflich und ihr Verhalten wird noch in dem bestärkt, dass andere Menschen tatsächlich von ihnen abhängig und auf sie angewiesen sind. Sie stehen unter dem Eindruck, dass ihr Reichtum und ihr Besitz sie auch würdig machen zu herrschen²⁰³ und begehen unrechte Taten daher weniger aus Bösartigkeit, sondern wiederum aus Übermut (*hybris*) und Unbeherrschtheit²⁰⁴.

Dem Mächtigen wird dadurch, dass er sich mehr in der Öffentlichkeit bewegt, eine würdevollere Haltung, als dem Reichen, zugeschrieben. „Der Grund ist, dass sie durch ihre Stellung mehr beachtet werden und daher maßvoller leben. Die Würde [...] ist nämlich eine milde und anständige Form des Stolzes.“²⁰⁵

Überall hier sind einzelne Bestimmungen zur *megalopsychia* zusammen gefasst und aufgezählt, die jeweils einen bestimmten Aspekt aus einem bestimmten Blickwinkel heraus beleuchten. Es entsteht zwar aus der *Rhetorik* heraus so kein konsistentes Gesamtschema und immer wieder fragt man sich auch, ob und wie der eine oder andere Hinweis in den *Ethiken* wohl Platz fände. Dafür birgt dieses Werk jedoch einen besonderen Reichtum an Betrachtungen, an Einzelheiten und Details, die den zum Teil schwer fassbaren Begriff der *megalopsychia* wieder im alltäglichen Leben jedes Menschen verankern und damit aus den Höhen der Philosophie zurück in eine bunte, vielfältige Lebenswelt bringt.

198 Rhetorik 1383a 1.

199 Rhetorik 1383a 2-4.

200 Rhetorik 1390b 19.

201 Rhetorik 1390b 33.

202 Übersetzung nach Kommentar S. 709.

203 Kommentar S. 710.

204 Rhetorik 1391a 18-19.

205 Kommentar S. 711.

Dabei mussten, wie erwähnt, einige Einschränkungen vorgenommen werden. Jene, dass dabei Tugend mit Mildtätigkeit gleichgesetzt wurde, ist bereits ausführlich erörtert worden.

Ein weiterer Unterschied in beiden Beschreibungen besteht darin, dass in den *Ethiken* eine nennen wir es 'Ein-Personen-Konstellation' beschrieben wird. Das Wesentliche liegt darin, dass eine Person erkennt, welcher Güter sie selbst würdig ist. Es ist Selbsterkenntnis, und die eigene Wertigkeit, Stellung und Tugendhaftigkeit wird reflektiert. In der *Rhetorik* hingegen geht es primär um eine Mehr-Personen-Konstellation. Es wird das Verhältnis von zwei Personen, gemessen an ihrer gesellschaftlichen Stellung, thematisiert und hinterfragt, wie es vor allem beim Zorn sichtbar wird, der aus erlittener Geringschätzung resultiert. Dies ist auch deutlich an der Verfasstheit der Emotionen selber, wie Aristoteles sie beschreibt, ersichtlich. Denn stets bedürfen sie einer zweiten Person, auf die sie sich beziehen. Man ärgert sich, schämt sich, neidet und ist sanftmütig in Bezug auf jemand anderen.

Auch erfolgt nun die Wertung, ob jemand der Ehre und Ansehen würdig ist und damit bedacht wird, von außen her, was durch diesen Austausch von Tugendhaftigkeit und Mildtätigkeit ermöglicht wurde. In diesem Urteil geht es nicht um den wahren Wert einer Person, sondern stets um den Schein. Selbstverständlich, denn der Blick einer anderen Person kann eben nur diesen, nicht aber das tatsächliche Sein, erfassen. Dies entspricht und spiegelt jedoch vollends die Aufgabestellung der *Rhetorik* wieder, welche wie besprochen keine hoch entwickelten ethischen Normvorstellungen transportiert, sondern Wirkmöglichkeiten aufzeigen will, die in einer Welt enger menschlicher Interaktion stattfinden, die durch positives Recht und nicht durch das Faustrecht konstituiert ist.

4.4. Hybris

Die *hybris* stellt ein Ende des Fehlverhaltens im Fokus der *megalopsychia* dar. In der *Rhetorik* wird sie neben der Verachtung und der Boshaftigkeit als eine Form der Geringschätzung bzw Herablassung beschrieben. Graduell steigert sich bei diesen drei Abstufungen die moralische Verfehlung, und die *hybris* stellt in letzter Position den Inbegriff an Schlechtigkeit dar. Sie ist ein grundlegender Angriff auf die Ehre einer Person in der Absicht diese zu verletzen und zu beschämen. Die betroffene Person

empfindet darüber Schmerz, der zu Zorn führt und nun, was vor allem für die *hybris* wesentlich ist, das Verlangen nach Rache auslöst.

Der Angriff muss dabei willentlich und mit Vorsatz geschehen und bezieht sich auf die Ehre oder den guten Ruf einer Person. Er erwächst einzig aus dem Verlangen heraus die eigene Überlegenheit zum Ausdruck zu bringen, also ohne der Absicht einen finanziellen oder anders gearteten Gewinn oder Bereicherung dabei zu erzielen. Die Beschämung des anderen steht im Vordergrund, sowie das Vergnügen und das eigene Lustempfinden, das bei dieser Demonstration der Macht entsteht.

Wer Übermut auslebt, schätzt auch gering, denn Übermut bedeutet, so zu handeln und zu reden, daß dabei dem Leidtragenden Schande widerfährt, nicht, damit dem Übermütigen etwas widerfährt, sondern nur, um sich daran zu ergötzen;²⁰⁶

Weder hat man dabei von dem anderen etwas zu befürchten, noch, wie gesagt, erwartet man sich vom anderen einen Nutzen, denn sonst würde man ja versuchen, ihn als Freund zu gewinnen.²⁰⁷ Fisher fasst deutlich zusammen:

Hybris is seen [...] as an act that is by definition morally bad, and in some cases criminal, because it involves harmful action, typically violent, done not only deliberately, but with the express purposes of dishonouring the victim and pleasing oneself.²⁰⁸

Der tatsächliche Akt der *hybris* umfasst dabei mehrere Bereiche. Zum ersten kann er durch schmachvolle Worte und Beschimpfungen stattfinden, was Ehre, Ruf und Ansehen verletzt, aber auch durch die Ausübung von roher Gewalt, zB durch Schläge. Deutlich wird nun aber auch ein weiterer Bereich eröffnet, der in der *Rhetorik* nur kurz angeklungen ist, nämlich der des sexuellen Übergriffs und Missbrauches, immer dort wo exzessive Lustbefriedigung mit dem Verlangen nach Erniedrigung anderer einhergeht. Daher gilt auch in diesem Falle, wo es um sexuelle Befriedigung geht welche unter dem Vorzeichen der *hybris* steht, dass es um das Erfüllen eines mentalen, nicht eines körperlichen Verlangens geht, da eben das Gefühl der Superiorität im Zentrum steht.²⁰⁹ In Aristoteles Beispielen in der *Politik* finden sich dabei auch Hinweise auf homosexuelle Beziehungen, was für den passiven Partner, vor allem wenn er kein Jüngling mehr ist, als höchst schmachvoll gilt. Öffentliches Bloßstellen dieser Personen, wie es Periander tat, als er beim Gelage seinen Geliebten fragte, ob er bereits

206 Rhetorik 1378b 23-24.

207 Rhetorik 1378b 20-23.

208 Fisher S. 10.

209 Fisher S. 17.

von ihm schwanger sei²¹⁰, gilt als grobe Verletzung der Würde und als Akt der *hybris*. Auch solche Vergehen, die in diesem Kontext an Schutzbefohlenen begangen wurden, zählt Aristoteles auf.

Dass sexuelle Übergriffe und generell übermütige Handlungen, welche auf Kosten anderer gehen, vermehrt in Zusammenhang mit übermäßigem Alkoholgenuss stattfinden, liegt auf der Hand.

The connection between excessive drinking and hybristic behaviour is even closer, if anything, and [...] the social dangers of drunken violence, committed above all by the upper classes during and after their *symposia*, were taken very seriously indeed from archaic times onwards, and produced notable legislation.²¹¹

Gerade solche Vergehen, welche in Trunkenheit begangen wurden, galt es verstärkt zu bestrafen, wie Aristoteles im Verweis auf Pittakos in der *Rhetorik* nahelegt.²¹²

Fisher hat in seiner Arbeit über die *hybris*, neben ihren Formen und Funktionen in der klassischen antiken Literatur, auch diesen Zusammenhang zur Gesetzgebung nachgezeichnet. Bereits Solon soll ein Gesetz verfasst haben, das es ermöglicht, Akte der *hybris* auch strafrechtlich zu ahnden und auf diese Weise Genugtuung zu erlangen. Dabei wird kaum beschrieben, was *hybris* als Straftat ausmacht, sondern wie sie abgegolten werden kann. Das bedeutet aber, dass es ein allgemeines Verständnis davon gab, was *hybris* ausmacht und sie im Alltag wohl ihre Verbreitung hatte. Fisher zeigt ebenso, dass die Definition der *hybris*, wie Aristoteles sie gibt, in Übereinstimmung mit dem Verständnis, wie sie auch in der Gesetzgebung vorliegt, steht.²¹³

Erinnern wir uns: Vor allem junge und reiche Menschen unterliegen besonders der Gefahr Vergehen aus Übermut oder Hochmut zu begehen. Sie fühlen sich auf Grund mangelnder Lebenserfahrung oder durch ihre abgesicherte soziale Position, durch Macht und Freunde unantastbar und vor allfälligen negativen Folgen geschützt.

Die Existenz solch eines *graphe hybreos* nun gilt als Instrument gegen solch eine Allmacht einer aristokratischen Schicht. „Solon instituted the *graphe hybreos* [...] to deter and to punish such most serious, often violent, measures taken usually by the stronger, richer and better-connected citizens against the persons, properties and honour of those they held to be their inferiours.“²¹⁴

210 Politik 1311a 40-41.

211 Fisher S. 16.

212 Rhetorik 1402b 11-12. Vgl. auch den Verweis in NE 1113b 27-30.

213 Fisher S. 21f.

214 Fisher S. 81f.

Interessant ist auch die Feststellung, dass die Möglichkeit einen Angriff nach dem *graphe hybreos* ahnden zu lassen, grundsätzlich auch Sklaven zur Verfügung stand²¹⁵. Dass dies wohl nur bei besonders brutalen Übergriffen zur Anwendung kam und in wie weit der eigene Herr zu Belangen war ist nicht ganz klar, aber Fisher hält fest, dass diese Entwicklung vielleicht auch aus dem Zusammenhang geschieht, dass die Herkunft von Sklaven sich ändert, zT selbst griechischer Herkunft waren, und deren Beschuldigungen dadurch ernster genommen werden mussten²¹⁶ und auch von Frauen ist bekannt, dass sie sich dieses Mittels bedient haben.

Im Normalfall allerdings dürfte es sich um das Austragen von Konfrontationen gleich einem öffentlichen show-down gehandelt haben, der das Ende mehrerer Prozesse vor Gericht zwischen befeindeten Aristokraten markierte.²¹⁷

Da hybristische Akte immer als Angriff zu werten sind, egal mit welchen Mitteln sie ausgeführt werden, ist es quasi Pflicht, sich mit aller Macht zu verteidigen. Denn die *hybris* ist so deutlich dem Tugendhaften, dem Guten selbst, entgegen gestellt, dass es moralisch falsch wäre, nicht zu reagieren.²¹⁸

Aus diesem Grunde versuchen auch jene, denen solche schlechten Taten vorgeworfen werden sich dadurch zu verteidigen, dass sie betonen, dass ihre Handlungen eben nicht unter die Bestimmungen der *hybris* fielen (EE 1221b 18-26 und *Rhetorik* 1373b 35 - 1374a 15).

Auch in der *Politik* untersucht Aristoteles den Einfluss von *hybris* auf die Gesellschaft. Dort hält er fest, wie groß er die Gefahr selbst für den ganzen Staat einschätzt, wenn die Herrschenden sich der *hybris* schuldig machen. „Es wollen sich nämlich die Armen, auch wenn sie nicht an den Ehrenrängen teilhaben, ruhig verhalten, wenn keiner ihnen gegenüber übermütig handelt und nichts von ihrer Habe wegnimmt.“²¹⁹ Dass die Herrschenden aber meist eben keine 'kultivierten Männer' waren, war auch Aristoteles klar. „[T]he splendidly dry remarks about the 'cultivated men' (*charientes*) well brings out his awareness of the regular habit of ruling classes to indulge in acts of humiliation and cruelty for fun as well as for profit.“²²⁰

Hiermit ist die Möglichkeit angesprochen, die Aristoteles gesehen hat, dass dann, wenn die breite Bevölkerung dieser Art behandelt wird, diese sich erheben kann, was

215 Vgl. Fisher S. 40ff.
216 Vgl. Fisher S. 59f.
217 Fisher S. 82.
218 Vgl. Fischer S. 13.
219 *Politik* 1297b 6-7.
220 Fisher S. 25f.

zur *stasis* führen kann. Aber auch private Quärelen innerhalb der Führungsschicht, die hybristische Handlungen beinhalten, können zu größeren Konflikten und Unruhe im Land führen, wie Aristoteles in Buch V, Kapitel 3 der *Politik* ausführt.

Besonders aber Königsherrschaften sind dazu angehalten den respektvollen Umgang mit den Landsleuten zu pflegen und zu achten, dass ihnen kein Unrecht geschieht, denn diese Haltung unterscheidet ihre Herrschaft von der eines Tyrannen. „Der König aber hegt in sich die Tendenz, ein Wächter zu sein darüber, daß einerseits die, die Vermögen besitzen, kein Unrecht erleiden, andererseits, daß das Volke nicht übermütig behandelt wird.“²²¹

Doch selbst ein Tyrann noch soll in Bezug auf hybristische Angriffe Vorsicht walten lassen, denn durch das starke Verlangen nach Rache, das diese Angriffe auslösen, können so selbst Tyrannenherrschaften zu Sturz gebracht werden.

Denn infolge von Unrecht, Furcht und Verachtung greifen viele Beherrschte die Alleinherrschaften [Könige und Tyrannen] an, meist aber infolge von Unrecht wegen der übermütigen Behandlung, doch manchmal auch wegen des Raubes an ihrem Eigentum [...] Denn bei den Alleinherrschern findet sich eine Übermenge an Reichtum und Ehre, und danach begehren alle. Von den Angriffen richten sich die einen auf das Leben des Herrschenden, die anderen auf die Herrschaft. Die Angriffe auf das Leben erfolgen wegen übermütiger Behandlung.²²²

Und auch hier hält Aristoteles nochmals fest, dass diesem Verhalten Zorn und Rachedgedanken und -pläne folgen.²²³

Hybris kann also zum Untergang einzelner Personen führen, aber auch zur *stasis* und zum Umsturz von gesetzten Herrschaftsverhältnissen. Galt die *megalopsychia* in einem bestimmten Aspekt als Inbegriff aller Tugend, so ist die *hybris* mit ihren Auswirkungen der Kulminationspunkt der schlechten Haltung.

Es fällt aber auch auf, dass diese Beschreibungen weit von denen liegen, wie wir sie an der Überheblichkeit zB in der *Nikomachischen Ethik* festgemacht haben. Denn dort wurde ausdrücklich festgehalten, dass das Übermaß bei der *megalopsychia*, die Prahlerei, „eigentlich nicht schlecht [ist] (denn sie tun nichts Schlechtes), aber sie begehen Fehler“.²²⁴ Der Grund liegt in der Definition der Großgesinntheit in der Ethik, die nur durch das eigene Verhältnis des Wertes seiner Person zu den Gütern, derer man

221 Politik 1310b 40 – 1311a 2.

222 Politik 1311a 25-33.

223 Politik 1311a 33-35.

224 NE 1125a 16-18.

würdig ist, bestimmt ist. Eine Ausweitung hiervon haben wir bereits bei der *Rhetorik* festgehalten und in der *Politik*, die das gesellschaftliche Leben im Ganzen gestalten will, finden wir die größte Bandbreite an Auswirkungen. In der *Ethik* ist bloß der persönliche Ehrverlust durch Verlust der Würdigkeit durch die Prahlerei als Konsequenz festgehalten. Durch die wesentliche Definition der *hybris* als eine Handlung, die andere verletzt, ist dieser Übergang zum wahrhaft Schlechten besritten und vollzogen.

5. Affekt – Dynamis - Haltung

5.1. Begriffsbestimmungen

Nun ist es an der Zeit, eine genaue Unterscheidung der viel verwendeten Begriffe *pathos*, *dynamis* und *hexis* zu treffen. Bereits durch die vielfältigen Variationen in der Übersetzung kann es hier zu Verwirrungen kommen. Für *pathos* findet man va Affekt, Emotion, Leidenschaft oder auch Gefühl. *Dynamis* gilt als Vermögen, Fähigkeit oder Anlage und *hexis* ist die Haltung, bzw die feste Grundhaltung, der Charakter oder Habitus. Um das Konzept der Mesoteslehre und der Tugenden und damit den ganzen Begriffskomplex den die *megalopsychia* umfasst adäquat erfassen zu können ist es wichtig, diese Unterscheidungen und deren Übergänge deutlich festzuhalten.

5.1.1. Der Affekt

Aristoteles beschreibt den Affekt in der *Nikomachischen Ethik* auf folgende Weise:

Als »irrationale Regungen« bezeichne ich die Begierde, den Zorn, die Angst, die blinde Zuversicht, den Neid, die Freude, die Regung der Freundschaft, des Hasses, die Sehnsucht, die Mißgunst, das Mitleid – kurz, Empfindungen, die von Lust oder Unlust begleitet werden.²²⁵

Die *Eudemische Ethik* hält folgendes fest: „Als Affektionen aber bezeichne ich solches: Zornesmut, Angst, Schamempfindung, Begierde, überhaupt das was für gewöhnlich (und zwar) als solches, sinnenvermittelte Lust und Unlust im Gefolge hat.“²²⁶

In ähnlicher Weise beschreibt ihn auch die *Rhetorik*:

Unter »Affekte« verstehen wir das, durch dessen Wechselspiel sich die Menschen in ihren Urteilen unterscheiden und dem Kummer und Vergnügen folgen, z. B. Zorn, Mitleid, Furcht und so weiter, sowie das Gegenteil davon.²²⁷

Auf den ersten Blick fallen zwar einige Gemeinsamkeiten in den beiden Beschreibungen auf, so in den Aufzählungen und dem wesentlichen Verweis, dass diese stets von Lust und Unlust, bzw Schmerz begleitet sind, aber ebenso auch Unterschiede,

225 NE 1105b 22-24. Dirlmeier.

226 EE 1220b 12-14. Dirlmeier.

227 Rhetorik 1378a 20-23.

zB durch das Urteilen und auch die gänzlich andere Art der Herangehensweise an die Affekte durch die deskriptive Weise in der Rhetorik.

Lange wurde deshalb die Theorie vertreten, dass Aristoteles' Werken keine einheitliche und konsistente Theorie der Gefühle zu Grunde liegt. So wies Fortenbaugh²²⁸ zB darauf hin, dass die Bestimmungen von Hass und Freundlichkeit in der *Rhetorik* ohne einen Bezug zu einem Lust- und Unlustgefühl getroffen wurden²²⁹ und somit die definitorischen Merkmale aus dem ersten Kapitel nicht erfüllt werden. Mit diesem Thema hat sich in neuester Zeit Michael Krewet auseinander gesetzt und nachgewiesen, dass Aristoteles sehr wohl einen einheitlichen Gefühlsbegriff und eine einheitliche Gefühlstheorie vertreten hat, und andersartige Meinungen vor allem dadurch zu Stande gekommen sind, dass frühe Forschungsansätze, welche die Theorie vertreten haben, dass sich Aristoteles ethische und metaphysische Grundanschauungen im Laufe seines Lebens grundlegend gewandelt hätten²³⁰, zu stark gewichtet weiter getragen wurden. Außerdem hätten neuere Untersuchungen „Prämissen einer Erkenntnistheorie und Psychologie für die Deutung des Aristotelischen Gefühlsverständnisses herangetragen [...], die Aristoteles so nicht gekannt und vertreten hat“.²³¹ Krewets Ansatz war daher systeminhärent eine einheitliche Gefühlslehre nachzuweisen – eine beeindruckende Arbeit.

Das Merkmal, das allen Gefühlen notwendigerweise und wesentlich zukommt, ist die Lust oder Unlust einer seelischen Erkenntnistätigkeit. Letztere ist [...] von sich selbst her, d.h. wesentlich, immer mit einer ‚wahrnehmbaren‘ seelischen Veränderung verbunden, die als Lust oder Unlust bezeichnet wird. Denken und Gefühl, Rationalität und Emotionalität sind damit nicht voneinander getrennt, sondern immer wesentlich miteinander verbunden.²³²

Diese Beschreibung umfasst sehr schön alle Strukturelemente des Affekts, wie sie uns in den einzelnen Werkstellen auch begegnen und welche bei der Bestimmung seiner Funktion auch zu berücksichtigen sind. Denn er ist ein sehr komplexes Gebilde, dem mehrere Momente innewohnen:

1. Zu Beginn steht die Wahrnehmung eines Sachverhaltes, zu dem eine bestimmte Meinung besteht.
2. Dieser Sachverhalt wird in Bezug zum eigenen Leben bzw Streben gesetzt.

228 Fortenbaugh: Aristotle on Emotion. S. 106f.

229 Vgl. Krewet S. 23.

230 Krewet S. 4.

231 Krewet S. 603.

232 Krewet S. 614.

3. Durch die Reaktion darauf mit Lust oder Unlust wertet der Affekt die Situation.
4. Aufgrund dieser Wertung setzt eine Strebung ein, entweder die Lust zu erhalten oder die Unlust zu beenden.²³³

Hierbei darf man allerdings nicht übersehen, dass der Affekt selbst in sich noch wertlos ist, das heißt, dass er weder gut noch schlecht ist in moralischem Sinne. Er ist eine passive Gefühlsregung die erlitten wird. Aristoteles unterlegt dies mit drei Argumenten:

Nun: irrationale Regungen sind weder die sittlichen Vorzüge noch die Fehler, denn erstens werden wir nicht auf Grund der irrationalen Regungen gut oder schlecht genannt, sondern auf Grund der sittlichen Vorzüge oder Fehler. Und wir werden auch nicht wegen solcher Regungen gelobt oder getadelt – man lobt ja nicht einen, der Angst oder Zorn fühlt, und getadelt wird andererseits nicht das Zornigwerden schlechthin, sondern eine gewisse Form des Zornigwerdens - [...]. Zweitens: Zorn und Angst kommen über uns ohne unsere vorherige Entscheidung, [...] drittens spricht man bei den irrationalen Regungen von einem Bewegtwerden [...].²³⁴

5.1.2. Die Dynamis

Als *dynamis* gilt eine bestimmte Anlage, in gewisser Weise eine charakterliche Prägung, die eine Disposition darstellt, zu welchen Verhaltensweisen man eher neigen mag. In der *Nikomachischen Ethik* finden wir dazu folgendes:

»Anlage« ist das, wodurch wir als fähig bezeichnet werden, die irrationalen Regungen zu fühlen: wodurch wir z. B. fähig sind in Zorn oder Unlust zu geraten oder Mitleid zu fühlen.²³⁵

[...] wohl aber gibt es sie [die Charakterqualität] in Zusammenhang mit den Empfänglichkeiten. Ich meine aber die Empfänglichkeiten, von denen sich die Benennung jener herleitet, die gemäß den Affektionen aktiv sind und also z. B. jähzornig, empfindungslos, erotisch, verschämt, schamlos genannt werden.²³⁶

Diese zweite Beschreibung aus der *Eudemischen Ethik* darf, wie wir es bei den Affekten schon gesehen haben, wieder nicht mit einer sittlichen Wertung im Sinne der Tugenden verwechselt werden. Es beschreibt eine Positionierung der Anlagen in einem bestimmten Bezugssystem, aber die Bedingungen für eine ethische, moralische Wertung

233 Vgl. Wolf S. 71.

234 NE 1105b 28 – 1106a 6. Dirlmeier.

235 NE 1105b 24-26. Dirlmeier.

236 EE 1220b 14-18.

sind auf dieser Ebene noch nicht erfüllt. In der *Nikomachischen Ethik* ist dies auch deutlich angezeigt:

Denn wir werden nicht als gut oder schlecht bezeichnet, weil wir die nicht weiter bestimmte Anlage haben, irrationale Regungen empfinden zu können, und werden auch nicht deshalb gelobt oder getadelt. Und ferner: die Anlagen sind uns angeboren, gut oder schlecht zu werden dagegen ist uns nicht angeboren.²³⁷

5.1.3. Die *hexis* als Tugend

Die *hexis* nun ist die feste Grundhaltung, welche durch Erziehung, Übung und Gewöhnung erworben wird. Sie ist das Ergebnis aller Einzelentscheidungen, wie sie in Bezug auf die Affekte getroffen werden und bildet die Ebene aus auf der nun auch die Tugend anzusetzen ist.

Somit wird *aretē* der Gattung nach als *hexis* bestimmt („Wenn nun also die sittlichen Werte weder irrationale Regungen noch Anlagen sind, so verbleibt nur noch, daß sie feste Grundhaltungen sind.“²³⁸), und als Ort der *aretē* ist die *hexis* dem *orthos logos* als Beurteilungsinstanz, der *phronesis* als Werkzeug zur Beurteilung und dem *ergon* des Menschen als Beurteilungskriterium wesentlich verbunden.

Zusätzlich ist noch anzumerken, dass wahrhaft tugendhafte Handlungen, von einem Lustempfinden begleitet werden müssen.

5.1.4. Die Übergänge

Um die beiden für uns besonders interessanten Ebenen der Affekte und der Haltung nochmals genauer zu unterscheiden gilt es in Aristoteles' theoretischem Rahmen nach den jeweils zugeordneten Orten zu suchen.

Bei den Affekten haben wir bereits gesehen, dass diese auf der einen Seite ein Erleiden sind, ihnen aber auch ein gewisser Grad an Urteilsfähigkeit, nämlich zumindest bezogen auf Lust und Unlust, eigen ist. Sie bilden keine „blinden (und rein physiologischen) Impulse“²³⁹ und der Mensch ist daher, wenn er emotional reagiert,

237 NE 1106a 6-10. Dirlmeier.

238 NE 1106a 10-12. Dirlmeier.

239 Krewet S. 17.

auch nicht das „Opfer eines automatischen Reflexes“²⁴⁰. Allerdings muss nun die Art dieses Urteilens genau untersucht werden, um aus dieser Feststellung keine Fehlschlüsse zu ziehen.

Fortenbaugh beschreibt, dass „die Gefühle selbst in Abhängigkeit von einem vernünftigen Denken stehen, [was aber nicht zugleich bedeutet, dass sie auch] dem vernünftigen Seelenteil zuzuordnen wären“²⁴¹.

Krewet hält hierzu fest, dass diesen Betrachtungen Fortenbaughs eine dichotomische Auffassung der Seele zu Grunde liegt, also eine strenge Trennung in einen vernünftigen und einen unvernünftigen Seelenteil, - eine Position, welche er selbst in Bezug auf die Bestimmung der Grundlage der Gefühlstheorie bei Aristoteles in Frage stellt (vgl. Zitat 232). Für ihn selbst sind aus diesem Hintergrund heraus „Gefühl und Erkennen wesentlich miteinander verbunden und nach der Aristotelischen Lehre nicht zu trennen“²⁴². Aber ungeachtet dessen welche Auffassung man hierzu nun vertreten mag oder ob man von Kognitionsakten im ‘engen’ oder ‘weiteren’ Sinn²⁴³ sprechen mag, diese Problemstellung selbst, die damit aufgerissen wird, zeigt, dass der Begriff *pathos* nicht so einfach mit einem Wort zu übersetzen ist. Nussbaum hält diese Diskrepanz in ihrer Unterscheidung zwischen Schrecken (fright) und Angst (fear) fest, einmal körperlich-mechanisch und bloße Vorform, einmal ein komplexes Gefühl, das ein umfangreiches Gebilde mit unüberschaubaren, auf einander wirkenden Strukturmomenten darstellt²⁴⁴.

Dieses Erschauern, bloßes Wahrnehmen und eine erste körperliche, absolut unwillkürliche Reaktion nenne ich Affekt, dies ist das bekannte passive Erleiden. Welche komplexen Gefühle dieses sekundär auslöst ist durch 2 Faktoren bestimmt. 1. hängt es von der eigenen Disposition ab (jemand ist schreckhaft oder neigt zu Jähzorn) und 2. wirkt hier das Urteil der Affekte, von denen wir bereits gesprochen haben, welches zu Lust und Unlust führt. Mag man dieses Urteil vielleicht wie oben angesprochen bereits in irgendeiner Form kognitiv oder auch bloß als ‘Erlittenes’ auffassen, es ist jedoch eines, für welches man nicht gelobt oder getadelt werden darf. Fortenbaugh beschreibt dieses, wie bereits erwähnt, als rationales Urteil, das trotzdem dem unvernünftigen Seelenteil zuzuschreiben ist.

240 Krewet S. 17.

241 Krewet S. 18.

242 Krewet S. 612.

243 Vgl. Krewet S. 38.

244 Vgl. Krewet S. 37.

In dieser Positionierung des Gefühls, zwischen reinem körperlichen Affekt und einem reflektierten rationalen Urteil ist nun, (da es sich eben um „keine blinden (und rein physiologischen) Impulse“²⁴⁵ handelt,) der Raum für eine „rhetorische und auch ethische Theorie“ eröffnet, in welcher der Mensch „für seine Urteile und damit auch für seine Gefühle (, emotions‘) selbst verantwortlich ist“²⁴⁶. Darin ist die Verbindung zu einer tugendhaften Haltung geschaffen. Denn diese kann nicht nur im Erkennen des Richtigen bestehen, sondern dieses soll ja wiederum in Handlungen umgesetzt werden. Es reicht nicht zu wissen, welche Aufgabe man als Mensch hat, was sein *ergon* ist und wie man sich tugendhaft verhält, wie man die Mitte treffen kann und wie diese überhaupt aussieht. Wesentlich ist, diese Erkenntnisse wieder in das tägliche Werk mit einfließen zu lassen. Dies kann allerdings nur dann geschehen, wenn der vernünftige Seelenteil auch in den unvernünftigen rückwirken kann, man diesem also nicht einfach nur ausgeliefert ist. Diese rückwirkende Konditionierung ermöglicht, was Aristoteles oftmals erwähnt, die Gewöhnung durch stetiges Bemühen. Diese Rückspiegelung auf die Ebene zumindest der Gefühle ist wesentlich dafür, dass überhaupt von einer *hexis* allgemein gesprochen werden kann. Denn erst in solch einem Zustand führt man Handlungen aus, ohne jedes mal zuvor erneut Überlegungen anzustellen und Entscheidungen darüber treffen zu müssen. An diesen ‘rationalen’ Urteilen des unvernünftigen Seelenteils nun kann die Gewöhnung sich in der Gefühlswelt wieder verankern und das Erleben von Lust- und Unlustgefühlen mitbeeinflussen. Denn dass diese in richtiger Weise empfunden werden ist grundlegende Bedingung für die *aretē* und definitorisches Element!

Somit ist der Ort in der menschlichen Seele (um bei diesem Vokabular zu bleiben), wo Affekt und komplexes Gefühl zu Stande kommen, festgelegt und ebenso die Möglichkeit zur Verbindung mit der *hexis* aufgezeigt.

Nun gilt es von diesem Urteil, wie es bei den Affekten vorkommt, klar und deutlich jenes Urteil, das zur Bestimmung der Haltung und damit über die *aretē* entscheidet, abzugrenzen. Aristoteles bestimmt es damit, dass es die hierfür relevanten Entscheidungen so trifft, wie es der *phronimos* täte. Daher gilt es, dessen Tätigkeit nochmals genauer zu betrachten.

245 Krewet S. 17.

246 Krewet S. 17.

Die *phronēsis*, oder praktische Klugheit, hat er bereits am Ende des ersten Buches der *Nikomachischen Ethik* als eine dianoethische Tugend angeführt²⁴⁷ und sie im sechsten Buch dann ausführlich beschrieben.

Als Tätigkeit des Verstandes ist sie, anders als zuvor die Affekte, dem vernünftigen Seelenteil zuzuschreiben, welcher für Aristoteles in zwei Bereiche zerfällt.

[E]in Teil, mit dem wir jene Formen des Seienden betrachten, deren Seinsgrund Veränderung nicht zulässt, und ein Teil, mit dem wir veränderliches Sein betrachten. [...] Wir wollen den einen dieser Teile als den »spekulativen« bezeichnen und den anderen als den »abwägend reflektierenden«.²⁴⁸

Begrifflich deutlicher hält Krewet diese Unterscheidung mit „wissendem“ und „schließendem“ Seelenteil fest. Der Erkenntnisgegenstand des wissenden Bereiches ist das Allgemeine, das Unveränderliche, etwas wovon man eben Wissen haben kann, da es „sich nicht anders verhalten kann, als es tut“²⁴⁹. Es ist ewig, „ungeworden und unzerstörbar“²⁵⁰ und umfasst also den Bereich der Wissenschaften. Der schließende Teil hingegen hat als seinen Ausgangspunkt das Einzelne, von dem die Möglichkeit besteht, dass es sich auch anders verhalten könnte. Dies beschreibt den Bereich der Handlungen, der stets Wechsel und Veränderungen unterworfen ist, und wo keine Situation der anderen gleicht. Hier entfaltet sich die praktische Klugheit und zwar darauf hin geordnet, dass sie erkennt, was „wahrhaft für den Menschen gut ist“²⁵¹ und in einem „mit sich zu Rate gehen“ darüber Entscheidungen trifft. Als notwendige Voraussetzung dazu dienen Erfahrung und Übung, um in der wechselnden Welt der Einzeldinge überhaupt zu Erkenntnissen zu gelangen, welche Grundlage dieses Schließens sind.

Ihr zur Seite steht der praktische Intellekt, welcher ebenfalls an diesen letzten Dingen seinen Ausgangspunkt hat und an diesen erkennt, „was ein wahrhaft Gutes und Schlechtes ist“²⁵². Damit kann der *phronimos* nicht durch ein kurzfristiges Lustempfinden oder einen anderen momentanen Zustand darin irren, was wirklich gut ist. Krewet hält fest: „Für ihn werden das, was ihm am Einzelnen als Gutes erscheint [...], und das wahrhaft Gute [...] identisch sein.“²⁵³ Dadurch erhält der praktisch Kluge

247 Vgl. NE 1103a 4-10.

248 NE 1139a 5-12. Dirlmeier.

249 NE 1139b 20. Gigon.

250 NE 1139b 24. Dirlmeier.

251 Krewet S. 525.

252 Krewet S. 528.

253 Krewet S. 528.

durch die Tugend und aufgrund eines induktiven Vorgangs sowohl Kenntnis von den Einzeldingen als auch vom Allgemeinen.

Durch diese maßgebliche Hinbeziehung der praktischen Klugheit (*phronēsis*) auf das Gute und damit auf die sittliche Einsicht ist hier das Urteil der Tugend und damit auch die moralische Urteilsinstanz anzusetzen. Ist dieses Streben nach dem erkannten Guten zuletzt auch noch von einem Lustgefühl begleitet, dann erst sind alle Bedingungen für eine wahrhaft tugendhafte Haltung erfüllt, was uns erneut auf die Verknüpfung zwischen Emotion und *aretē* verweist. Anders herum betrachtet ist jedoch auch dauerhaft richtiges Handeln ohne angemessene Lustempfindung dabei nicht umzusetzen.²⁵⁴

Zusammenfassung

Noch einmal sollen hier kurz die wichtigsten Merkmale und Schlüsse aus diesen Überlegungen angeführt werden:

Zuerst war es angebracht, durch die Unterscheidung der verschiedenen Begriffe (*pathos* – *hexis*) eine klare Abgrenzung zwischen den Ebenen zu treffen, denen diese zugeordnet sind. Denn eine ungenaue, nicht durchgängige Verwendung dieser Bezeichnungen oder auch Übersetzungen kann zu inhaltlichem Fehlverständnis führen. Dazu sollte der unterschiedliche Ort der jeweiligen Urteilsfindungen aufgezeigt werden, sowie die Möglichkeit der Interaktion. Außerdem ist es mir aber auch wichtig die Bedeutsamkeit dieser Unterscheidung zu betonen, da sich in dieser Differenz die quantitative und die qualitative Wertedimension aufspannen kann. Denn es ist mein Ziel zu zeigen, dass nur unter Berücksichtigung und strenger in Blick-Nahme des Akrotes-Gedanken das Wesen der Mesotestheorie allgemein und die ganze Bedeutungsvielfalt der *megalopsychia* im besonderen zu erfassen sind.

Jenes Urteilen der Affekte ist also von solcher „Beschaffenheit, die zu dem Seelenteil gehört, der zwar nicht Vernunft hat, aber ihr zu folgen vermag“²⁵⁵. Es gibt dabei wertfrei den Standort auf der ontologischen Seinsebene an. Erst das Urteil des vernünftigen Seelenteiles, dem der praktische Intellekt zur Seite steht, kann für die Bestimmung einer tugendhaften Handlung herangezogen werden und kennzeichnet das Moment der Tätigkeit auf der qualitativ-werthafter Ebene.

254 Krewet S. 531.

255 EE 1220b 5-6. Gohlke.

5.1.5. Die *kakia* als *hexis*

Es kann natürlich auch geschehen, dass all die Einzelentscheidungen nicht das *ergon* des Menschen, also die Handlungen nicht auf die Erlangung der *eudaimonia* durch Tugendhaftigkeit hin ausgerichtet sind, sondern andere Ziele verfolgt werden und dort können durch Gewöhnung mittels permanenter 'schlechter' bzw moralisch minderwertiger Entscheidungen auch schlechte Verhaltensweisen zu einer *hexis* werden. Diese sind dann natürlich nicht Tugend oder *aretē*, sondern *kakia*, also Schlechtigkeit.

Diese Schlechtigkeit ist nun jedoch von gänzlich anderer Art als wir sie bisher behandelt und, vor allem in der Mesoteslehre, untersucht und klassifiziert haben. Denn die bisherigen *kakia* waren alle, wie oben unterschieden, auf der Ebene der Affekte angesetzt und damit einer anderen Gattung zuzuordnen. Es waren primäre Gefühlsregungen von einem bestimmten ontologischen Seinscharakter, welcher eine bestimmte Position in einer Wertestruktur darstellt: je weiter dieser Ort von der Mitte entfernt ist, desto mehr gilt er als Schlechtigkeit. Solch ein Affekt wird erlitten und dieses Erleiden an sich unterliegt, wie ausgeführt, noch keiner moralischen Wertung. Erst in einem zweiten Schritt von kognitiver Verarbeitung wird die Gefühlsregung selbst bewertet und eine Entscheidung getroffen, wie man sich zu dieser verhält.

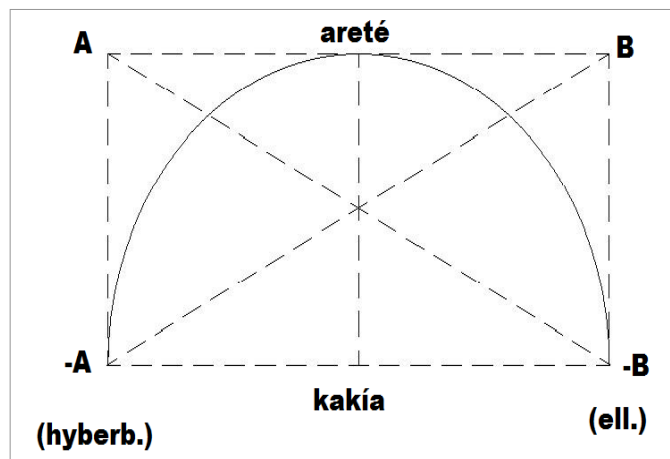
Im Fall der *megalopsychia* ist solch eine Haltung, welche sich auf ständig wiederholtes moralisches Fehlverhalten gründet, zB die Überheblichkeit bis zur *hybris*, oder einfach nur der gefestigte Hang zur Prahlerei. Weitere typische Beispiele sind aber auch der Geiz oder die Feigheit, immer dort, wo kleine Schwächen oder Unsicherheiten sich durch Gewöhnung zu einem festen charakterlichen Bestandteil formen.

5.2. Rückführung in das Konstrukt der Mesoteslehre

Nach all diesen Betrachtungen und Unterscheidungen möchte ich nochmals auf das Schema von Hartmann und seinen Ausführungen zu Kohouteks Skizzierung zurück kommen. Es ist an der Zeit zu untersuchen, ob und wie die neuen Erkenntnisse darin Platz haben, oder ob Adaptionen nötig sein werden.

Wir erinnern uns: Die grundlegenden Komponenten dieser Darstellung sind die ontologische Dimensions-Horizontale und die axiologische Dimensions-Vertikale. Die Horizontale beschreibt dabei die Seinsform der Affekte, gibt also an um welche Art, zB Tapferkeit oder Großzügigkeit, es sich handelt. An ihren Enden befinden sich die beiden Unmäßigkeiten, also *hyperbolē* und *elleipsis* als mehr und weniger der Seinsform, in der Mitte die *mesotēs* als das rechte Maß. An dieser Stelle wird sie nun vertikal von der qualitativ-werthaften Achse geschnitten, welche das *Wie* im Umgang mit den Affekten regelt und auf der die *akrotes* als Bestimmung des besten Verhaltens angesetzt ist.

Die Begründung dafür, dass die Gerade zwischen den Schlechtigkeiten sich zu einer Ellipse verformt, lag darin, dass die *aretē* zwar ihren argumentativen Ausgangspunkt bei den *kakia*, also den Unwerten, nimmt, sich letztendlich jedoch aus den zugeordneten Gegensatz-Werten bildet, welche eine Synthese eingehen. Daher hat Hartmann das zuvor beschriebene Konzept von Kohoutek weiter entwickelt und in ein viereckiges Werte-Schema eingebettet. Die Bezeichnungen -A und -B beschreiben dabei die beiden Unwerte als *hyberbolē* und *elleipsis*, A und B die positiven Werte, die diesen *kakia* entsprechen.



Skizze 7²⁵⁶

256 Hartmann S. 519.

Folgende Beispiele sollen den Zusammenhang nochmals verdeutlichen:

Die Tapferkeit ist der *deilia* gegenüber beherztes Ausharren, dagegen der *thrasytēs* gegenüber bedachtsame Vorsicht, kaltblütige Geistesgegenwart. [...] Die *nemesis* steht dem *phthonos* gegenüber als die neidlose Freude an fremdem Glück da, der *epichairekakia* gegenüber aber als die Anteilnahme an unverdientem Ungemach.²⁵⁷

Für unseren Gegenstand des Interesses, der *megalopsychia*, sind folgende Bestimmungen zu treffen:

Die *megalopsychia* vollends ist vielleicht das reinste Beispiel solcher Auflösung in ihrer Doppelstellung zu *mikropsychia* und *chaunotēs*; jener gegenüber ist sie der berechnete sittliche Stolz, das Aufsichhalten, dieser gegenüber das bescheidene Bewußtsein der Grenzen des eigenen sittlichen Seins.²⁵⁸

Mit Hilfe dieser Erläuterungen ist diese Bestimmung der *aretē* leicht nachzuvollziehen. Sie bildet die Mitte zwischen zwei sittlichen Werten und ist, wie oben angesprochen, nicht in der alleinigen einseitigen Steigerung eines Wertelements, sondern in deren Synthese zu finden.

Diese Werte erheben sich mit der qualitativen Dimensions-Vertikalen gemeinsam über die Unwerte hinweg. Hartmann beschreibt sie als „höher strukturierte Werte“, welche das „Schichtungsverhältnis der niederen in sich“ tragen²⁵⁹. Damit spricht er ihnen deutlich eine andere Wirkebene als den Unwerten zu. Welche das ist beschreibt er in folgender Stelle sehr deutlich:

Denn als menschliches Verhalten (der Materie nach) ist sie [die Tugend] ein Reales und fällt unter die Mannigfaltigkeit ontischer Seinsformen; als sittlicher Wert aber ist sie ein ideales Gebilde, dessen Autonomie sich auch in der Realisation erhält. Insofern fällt sie tatsächlich gerade ihrem ethischen Wesen nach in eine andere Dimension. Das heißt aber, daß alles menschliche Verhalten außer seiner Einordnung in die spezifischen Seinsbestimmtheiten noch in die ethische Gegensatzdimension „Wert – Unwert“ *agathon – kakon* fällt.²⁶⁰

Daraus erklärt sich nun auch die erst etwas verwirrende Bezeichnung jenes Punktes, der zuerst *mesotēs* war und nun als *kakia* bezeichnet wurde. Denn hinsichtlich der ontologischen Ebene ist er *mesotēs*, hinsichtlich der qualitativen aber *kakia*, im Gegensatz zur *akrotes* bzw dem *agathon* (dem Guten).

257 Hartmann S. 517f.

258 Hartmann S. 518.

259 Hartmann S. 518.

260 Hartmann S. 402.

Soweit zur Beschreibung der für uns maßgeblichen Aspekte in der Entwicklung der Theorie bei Hartmann. Wichtig ist mir dabei festzuhalten, dass er die Unterscheidung der beiden Dimensionen in besonderer, konsequenter Weise berücksichtigt hat und sich bemüht hat, die Mesoteslehre demgemäß in ihren Begrifflichkeit, bezogen auf die Affekte und Werte, so weit wie möglich durch zu formulieren und deren Bedeutung darzulegen.

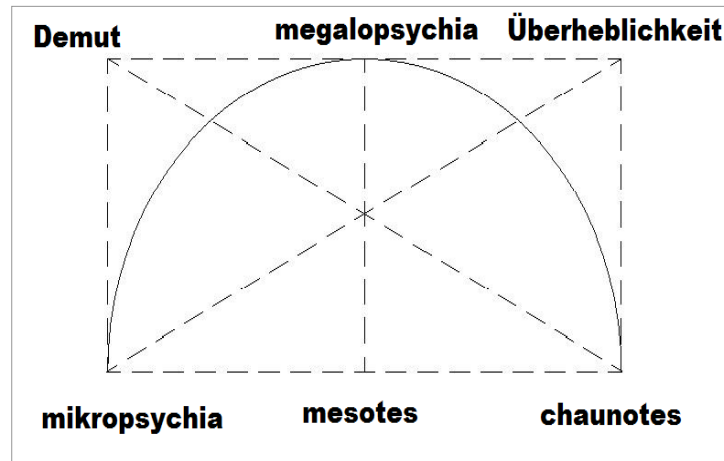
5.2.1. Die Erweiterung

Aufgrund der neueren Forschungen, Hartmanns Arbeit ist in Erstauflage ja bereits 1926 erschienen, und deren veränderte Fokussierung und Fragestellung, erscheint mir dieses Schema aber nicht mehr gänzlich dazu geeignet, die Struktur der Mesoteslehre abzubilden. Gerade die im vorigen Kapitel behandelten Überlegungen zur Gefühlstheorie und die Unterscheidung zwischen *pathos* und *hexis* scheinen keinen rechten Ort darin zu finden. Daher möchte ich nun einige weitere Bestimmungen treffen und danach ein neues Modell vorstellen.

Hartmanns Modell basiert auf der Betrachtung der Werte und Unwerte. Dabei ist im qualitativen Übergang zu den Werten und zur Tugend der Übergang zur *hexis* zwar implizit im *Wie* mitvollzogen, denn sie stellt eine grundlegende Bedingung dafür dar, dass überhaupt von *aretē* gesprochen werden kann, sie findet in der Skizze jedoch keine Darstellung. Dies ist daran zu erkennen, dass für Akte der *hybris*, (welche zwar vielleicht keine durchgehende Haltung zum Ausdruck bringen müssen, wohl aber einer bestimmten charakterlicher Gewöhnung bedürfen,) kein Ort zu finden ist. Man mag dagegen halten, dass sie mit der *kakia* selbst zusammenfällt, aber damit wird erst recht ersichtlich, dass dieses Modell ein Werte-basiertes ist, das die Dimension der Gewöhnung nicht widerspiegeln kann.

Eine Möglichkeit zur Lösung wäre dem ein weiteres Modell zur Seite zu Stellen, dass den Übergang von Affekt/Gefühl zur *hexis* darstellt.

Es würde etwas so aussehen:



Skizze 8

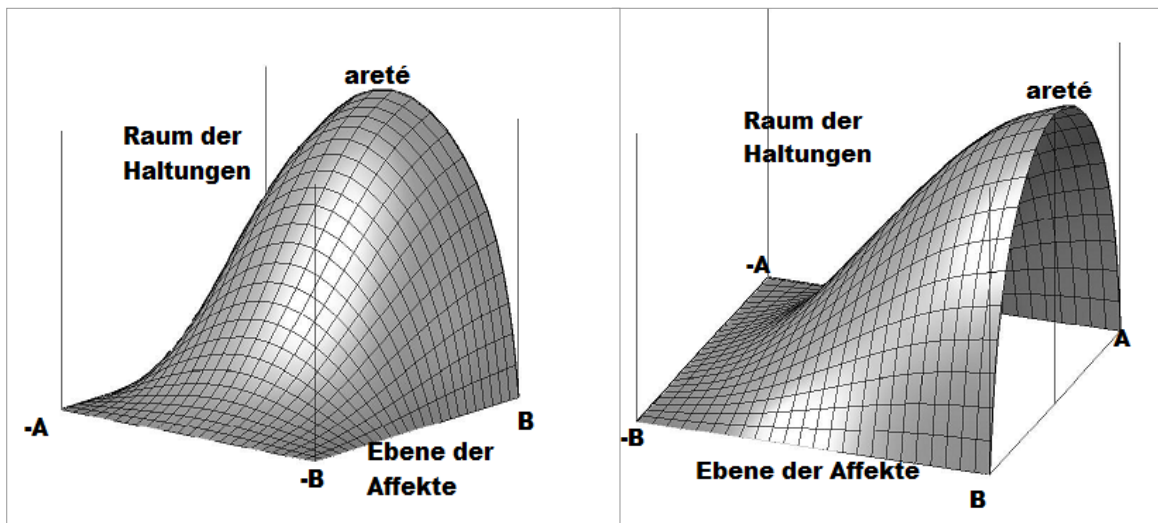
Die horizontale Achse entspräche erneut der ontologischen Bestimmung des betreffenden Affekts, mit ihren beiden *kakia* und der Mitte als *mesotēs*, welche nicht als Verneinung der beiden Enden, sondern wieder als deren Synthese zu gelten hat. Auf der vertikalen Achse werden die Handlungen mittels Gewöhnung und Reflexion zur ethisch wertbaren *hexis* verdichtet. Die *mikropsychia* würde, durch Gewöhnung als Haltung verfestigt, zur Unterwürfigkeit oder Demut, die *chaunotēs* zur Überheblichkeit, welche Prahlerei und Akte der *hybris* als zugeordnete Verhaltensweisen, nach sich zieht.

Aber auch diese Skizze kann den ganzen aufgezeigten Komplex nicht adäquat darstellen, da hier die Werte, aus denen sich die *aretē* bildet, zwar als Synthese angesprochen wurden, jedoch nicht darstellbar sind. Hier wären jene kritischen Stimmen, die fragten, wie sich aus lauter negativ bestimmten Unwerten eine positive Tugend bilden kann, mit Recht angebracht.

Für ein vollständiges Modell, das alle Aspekte aufzuzeigen vermag, ist es nötig diese beiden Darstellungen als Ebenen erneut zu schneiden und damit in den dreidimensionalen Raum zu bringen.

Als horizontale Basis ist dabei das Hartmann'sche Modell heranzuziehen. Seine vier Werte-Positionen (zwei Unwerte und zwei dazugehörige Werte) bilden die Eckpunkte. Nun tritt die gefestigte Haltung aus Reflexion und Gewöhnung hinzu. Sie eröffnet den Raum, indem sie jeweils senkrecht aus der Affektenebene erwächst und durch größere Werte an der neuen vertikalen Achse auch einen höheren Grad der *hexis* zum Ausdruck bringt. Deutlich ist zu erkennen, dass jeder *pathos* in gesteigerter Weise zur Haltung werden kann. Nun wird ein neuer Kulminationspunkt sichtbar, der die beste Handlung und die dazugehörige gefestigte, reflektierte Haltung, quasi als Selbstverständlichkeit, in sich trägt.

Dieser kennzeichnet endlich die *aretē*.



Skizze 9

Skizze 10

Entsprach bei Hartmann die Gerade von -A und -B in etwa dem *pathos* und die Gerade von A zu B durch ihre qualitative Werthaftigkeit der *hexis*, so ist nun die gesamte horizontale Basis den Affekten und Gefühlen (*pathos*) zugeordnet. Dadurch ist jede mögliche Regung erfasst und die Polemik, wie sich aus Unwerten Tugenden ableiten lassen, muss verstummen. Dies ist Hartmanns Verdienst durch die Sichtbarmachung der dahinter stehenden Werte.

Jede Positionierung in diesem Raster kann durch Gewöhnung zur Haltung werden. Die Disposition, die Aristoteles zusätzlich angeführt hat, dient als Anlage, als ursprünglicher Ausgangspunkt welcher nun Richtung *akrotes* und Richtung *aretē* verschoben werden soll. Dabei muss gelten, dass jedesmal, wenn man seinen Bezugspunkt an der horizontalen Ebene verschiebt, also die Qualität seiner Handlungen ändert, zugleich ein Herabfallen in der vertikalen Ebene bewirkt wird, da neue Verhaltensweisen erst durch Wiederholung gefestigt werden müssen, ebenso wie neue Erkenntnisse zu gewinnen sind.

Es verdeutlicht sich in diesem Modell eine weitere Feststellung von Hartmann. Es ist uns zwar ersichtlich, dass sich Tugend nicht in der Steigerung eines Unwertes finden lässt, aber dass sie auch nicht in der alleinigen Steigerung eines Wertes liegt, wird erst an diesem Körper deutlich sichtbar²⁶¹.

261 Diesen Aspekt hat in neuerer Zeit ja Berthold Brecht in *Der gute Mensch von Sezuan*

Wenn man nun noch in Betracht zieht, dass der Ort der *akrotes* ebenso wie der der *aretē* kein fixer ist, da es die *beste* Handlung und die absolut gefestigte Haltung (allein schon daher, dass sie um ethisch wertvoll zu bleiben immer einen offenen, hinterfragenden und reflektierenden Kern in sich tragen muss) im wirklichen Leben stetig wechselnder Situationen nicht geben kann, sondern diese als Leitpunkte gelten sollen, an denen das Bemühen und die Beständigkeit ihre Orientierung finden, dann spiegelt diese Dreidimensionalität nun wahrhaft das Kontinuum möglicher Verhaltensweisen wieder, von dem Aristoteles immer wieder gesprochen hat (zB *NE* 1106a 26-28) und was Ursula Wolf wohl auch meinte, als sie anmerkte, dass die Tugendhaftigkeit nach oben hin ja nicht beschränkt sein kann.

5.2.2. Die *megalopsychia* im Modell

Mittels dieser Darstellung soll es jetzt gelingen, den gesamten Komplex, den die *megalopsychia* umfasst, klar und einfach auf einen Blick zu erfassen.

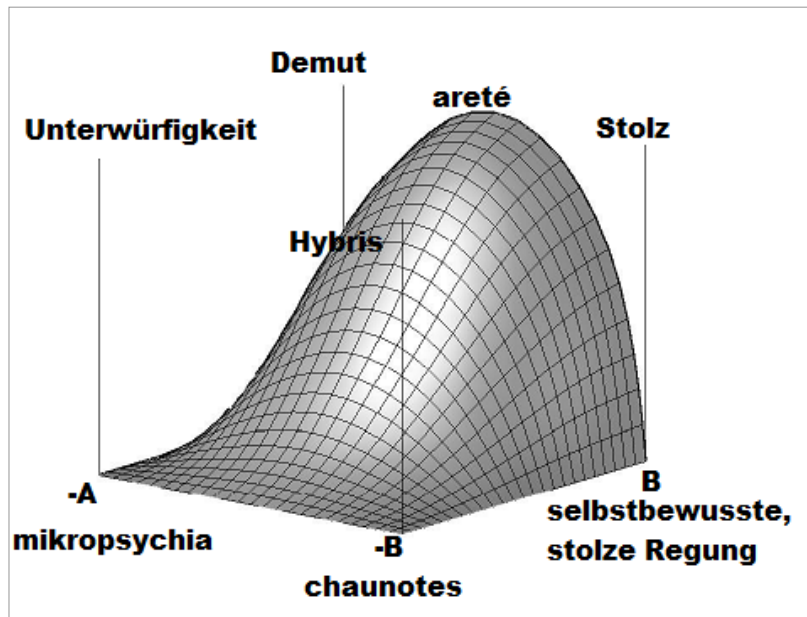
Die Eckpunkte der Unwerte sind bekanntermaßen *mikropsychia* und *chaunotēs*, die der Werte Bescheidenheit und eine selbstbewusste Regung eines Gefühls des Stolzes. In gesteigerter Form sind es in der oben beschriebenen Weise negativ die Unterwürfigkeit sowie die Überheblichkeit (*hybris*), in positiver Form, wie Hartmann es ausdrückt, der berechtigte sittliche Stolz sowie die Kenntnis der Grenzen desselben²⁶², ich nenne diesen Punkt auch Demut. Die Synthese der Werte allein auf der affektiven Ebene lässt sich nicht so einfach bestimmen, da dieser einen sehr theoretischen Punkt darstellt, denn ohne Reflexion quasi von Natur aus diesen zu treffen scheint höchst unwahrscheinlich, noch dazu, da er ja zuvor als im Kontinuum als im Unendlichen liegender festgestellt wurde. Will man ihn aber beschreiben, so ist er das situationsbezogene passende Maß an Empfindung von Bescheidenheit und stolzer Regung.

Die *aretē* der *megalopsychia* bildet nun den Punkt, wo sich diese angemessene Emotion, welche durch gute Handlungen ersichtlich wird, mit der bestmöglichen Haltung trifft. Diese trägt einige Faktoren in sich: Die Reflexion, die Gewöhnung, die bewusste Entscheidung und die begleitende Empfindung der Lust am Tun des Richtigen. Sie behält in der Steigerung zur *hexis* ihren Charakter als Synthese der Werte,

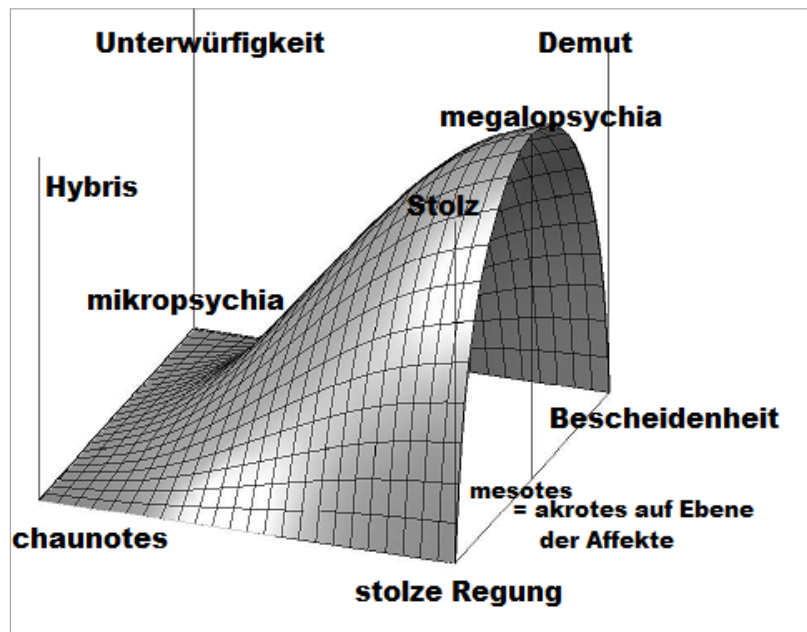
eindrucksvoll in der inneren Zerrissenheit und dem letztendlichen Scheitern seiner Hauptfigur aufgezeigt.

262 Vgl. Fußnote 258.

wodurch sich die Darstellung bezogen auf die Findung der *aretē* zu einer pyramiden-
ähnlichen Form verdichtet.



Skizze 11



Skizze 12

6. Zusammenfassung und weitere Bestimmungen

Nach all diesen Ausführung ist es deutlich geworden, dass die *megalopsychia* sich nicht so einfach in zwei Zeilen zusammen fassen lässt. Sie umfasst einen ganzen Komplex an Begriffen und Bedeutungen, der von unterschiedlichen Fokussen her erleuchtet werden muss.

Zuerst ist anzuzeigen, dass ich den Begriff selbst bereits stillschweigend in doppelter Bedeutung verwendet habe. Zum einen als die *aretē*, als Großgesinntheit im ursprünglichen Sinn, und zum anderen als Bezeichnung des gesamten Komplexes, aus dem sie sich erhebt. Hier gilt sie quasi als Überschrift zu einem umfangreichen Konstrukt (so wie zB die Bezeichnung 'Rathaus' für ein gesamtes Gebäude mit vielen Unterabteilung steht, welche aber alle auf eine höhere Aufgabe, ein Ziel, hin gerichtet sind).

Weitere allgemeine Bestimmungen sind aus den Rahmenbedingungen und ihrer Intention her abzuleiten. Hierzu gelten die Einbettung in die Mesoteslehre und in eine Ethik, welche sie grundlegend als sittlichen Wert bestimmt. Die Beschreibungen in der *Rhetorik* und in der *Politik* gelten ihren äußeren Erscheinungsformen (obwohl nicht gänzlich frei von Wertungen,) und sollen helfen, ihre Grundstruktur zu erkennen und daraus die Voraussetzungen zu schöpfen selbst einen gestaltenden Einfluss auf die Auswirkungen zu nehmen, soweit einem das möglich ist.

Zur inhaltlichen Darstellungen wurden vor allem die *Nikomachische Ethik* sowie die *Eudemische Ethik* herangezogen. In ihnen ist die *megalopsychia* als die Mitte zwischen *mikropsychia* und *chaunotēs* beschrieben und sie kennzeichnet das rechte Bewusstsein vom Wert der eigenen Person und den dafür zustehenden Gütern. Der Begriff 'Güter' ist hier höchst irreführend, da er einen Zusammenhang zwischen vor allem materiellen Gütern bzw Glücksgütern und Tugend nahe legt. Noch undurchsichtiger wird die Stelle, wenn man mit in Betracht zieht, dass die *megalopsychia* auf Großes hin ausgerichtet ist und für Handlungen dieser Art ein gewisses finanzielles Vermögen zur Verfügung stehen muss. Verstärkt wird dieser Eindruck weiters durch die Behandlung in der *Rhetorik*, wo sich Ehre und Ansehen aus dem bloßen Erweisen von Wohltaten gewinnen lassen. Die tugendhafte Haltung dahinter ist hierbei nicht von Belang. Diese Zusammenhänge wurden ja bereits weiter oben erläutert und aufgelöst (vgl. S. 37), mir bleibt an dieser Stelle nur noch festzuhalten, dass sich 'Güter' allgemein auf Erstrebenswertes bezieht und als größtes

der äußeren Güter gilt eben die Ehre. In der *Eudemischen Ethik* finden wir auch einfach nur die Übersetzung 'Dinge'. Wer sich also großer Dinge für Wert hält und dies auch ist, also sich in diesen beweist, dem wird Ehre zuteil. Dies ist also jenes Gut, dass der *megalopsychos* erstreben will, allerdings nicht um der Ehre willen, sondern da sie Lohn für Tugend und beste Taten ist. So ist auch jene Stelle zu klären, in der Aristoteles meint, dass dem Großgesinnten zT selbst Ehre nichts bedeutet.

Dass Aristoteles zwischen der *Eudemischen* und *Nikomachischen Ethik* eine Weiterentwicklung in diesem Konzept vollzogen hat, nämlich „in the *EE* honour but in the *EN* virtue is the „central concept“²⁶³, wie Schmidt²⁶⁴ dies meinte, hat Hardie in seinem Aufsatz in Kürze durch jene deutliche Stelle widerlegt, in der Aristoteles klar feststellt: „In Wahrheit aber ist nur der Tugendhafte der Ehre würdig“²⁶⁵. Allerdings ist dieser Zusammenhang zwischen Reichtum und Ehre so auffällig, dass Aristoteles diesem in der *Nikomachischen Ethik* zur Erhellung besondere Aufmerksamkeit schenkte, um gerade solchen Fehlschlüssen vorzubeugen.

Weiteres Unbehagen beschert uns die Beschreibung solch eines *megalopsychos*, wie sie auf S. 41 bereits angegeben ist. Abgesehen von diesem getragenen, 'würdevollen' Auftreten entspricht er in seiner generellen Intention nicht dem Bild, das man erwarten würde. Hardie beschreibt ihn folgendermaßen: „The magnanimous man is not described as active or dedicated in seeking the general good. He is made to seem self-admiring, contemptuous and aloof, detached and uninvolved, ungrateful, inactive. Careful analysis of the text modifies, but cannot remove, these impressions.“²⁶⁶ Worin ich ihm letztendlich Recht geben muss.

Relativieren lässt sich dieses Bild ein wenig durch folgende Betrachtungen: Einige Verhaltensweisen geben bloß den äußeren Schein, also wie man auf die Umgebung wirkt, wieder. Die wahre Haltung dahinter, aus welcher die Tugend sich konstituiert, ist dabei nicht ersichtlich. Der herablassende Eindruck und die Undankbarkeit wurden ja schon weiter oben behandelt und versucht, sie positiv in das Konzept einer Tugend einzuarbeiten. Auch die Abgehobenheit und Distanziertheit kann daraus erklärt werden, dass die Welt des *megalopsychos* eine elitäre ist und ihm der geistige Zugang zur Welt der meisten Menschen verwehrt ist – und umgekehrt, wodurch sich kaum ein Anknüpfungspunkt für rege Kommunikation und Interaktion ergibt. Der

263 Hardie S. 365.

264 Schmidt. Zit. nach Hardie S. 365.

265 NE 1124a 25. Gigon.

266 Hardie S. 371.

Vorwurf der Inaktivität und des bedächtigen Betrachtens und Zuwartens scheint mir ein nur bedingt berechtigter zu sein. Denn für kluge, angemessene Entscheidungen gilt es nichts zu überstürzen und erst sämtliche relevante Aspekte zu sammeln und zu beurteilen. Auch bewahrt ein gewisser zeitlicher Abstand davor, dass das Urteil von einer momentanen Emotion beeinflusst wird, und Fehlinformationen können durch weitere Kenntnisse offen gelegt werden. Es geht dem Großgesinnten ja um wahrlich große Dinge, wofür nur wenige die Voraussetzungen haben, sie auch umzusetzen und aufgrund der möglichen großen Tragweite der Konsequenzen ist ein sorgsames Vorgehen gut angebracht. Außerdem ist es bei Aristoteles auch deutlich, dass als größtes, ehrenvollstes Aufgabengebiet die Politik gilt und demgemäß die besten Handlungen auch auf diesem Gebiet zu finden sind. Solch ein Leben als Staatsmann ist trotz alles Taktierens, welches zu Zurückhaltung mahnt, um dem Gegenüber nicht offen alle Trumpe zu präsentieren, ein sehr aktives. Denn hierbei ist es wichtig die sozialen Kontakte zu pflegen, informiert zu bleiben und einen gewissen Einfluss zu wahren. Ein Einsiedler oder nur Philosoph kann solch eine Aufgabe nicht erfüllen.

In diesem Licht betrachtet und eingedenk der Beschreibungen der Symposia aus dem Kapitel zur *hybris* erhält die Beschreibung des *megalopsychos* von Aristoteles aber wieder ihren Wert und zwar als ideales Leitbild einer Gesellschaftsschicht die für ihr Tun kaum persönliche Konsequenzen zu fürchten hat (vor allem in Bezug auf Niedriggestellte), und welche durch ihre Macht, Einfluss und Reichtum nicht nur Wohltaten erbringen, sondern auch großes Leid über eine große Anzahl von Menschen bringen können. Vielleicht entzieht sich uns vielleicht gerade deshalb auch diese Tugend so nachdrücklich unserem Verständnis, da sie ein uns so fremd gewordenes Gesellschaftsbild implizit mit transportiert.

Ein weiterer Moment, der das Verständnis der *megalopsychia* so undurchsichtig macht, ist ihre doppelte Stellung als eigenständige Tugend, welche sich wie alle anderen aus zwei Schlechtigkeiten erhebt, und ihre besondere Stellung als „krönende Zierde jeglicher Trefflichkeit“²⁶⁷, die alle anderen Tugenden nochmals vergrößert. Dies geschieht aufgrund des ihr zu eigenen Prinzips des angemessenen Urteilens, wie wir es schon aus der *Eudemischen Ethik* bestimmt haben. So ist die *megalopsychia* einzelne *aretē* und Inbegriff aller anderen *aretai*, welche sie in sich subsumiert.

267 NE 1124a 1. Dirlmeier.

Hartmann hat diesen Gedanken und die vollzogene Synthese der Wertantinomien Demut und Stolz weiter entwickelt²⁶⁸ und in dieser moralischen Höherstellung über die anderen Tugenden eine neue Ebene des sittlichen Bewusstseins auf der Suche nach dem letzten Leitbild, dem letzten ethischen Handlungsgrund, zu erkennen geglaubt. In ähnlicher Weise sollte es eines Tages gelingen auch aus den anderen Tugenden solche übergeordnete Ebenen zu abstrahieren und diese erneut zu einer Synthese zusammenzufügen, um auf diesem Weg zu einem letzten Begriff des sittlichen Ideals zu gelangen. Allerdings ist jeder ethische Wert leer und ohne Bedeutung solange er nicht auch gefühlt wird, weshalb dieses Unterfangen nach Hartmanns Meinung noch in großer Ferne liegt, da „das reale sittliche Streben noch allzu hart um die einseitigen Wertcharaktere“²⁶⁹ ringt, geschweige denn die der Synthesen, wie man zB an der *megalopsychia* deutlich sieht, „wie auch der Philosoph noch um sie ringt“²⁷⁰. - Ein interessanter Gedanke, zugegeben, aber ich fürchte leider auch nicht mehr.

6.1. Das Problem der Übersetzung

Weitere Verständnisprobleme für uns entstehen aus der Übersetzung, nicht nur der *megalopsychia* selbst, sondern aller mit ihr im Zusammenhang stehender Begriffe.

Aber beginnen wir mit der *megalopsychia*. Hier ist die Problematik in besonderer Weise von Anfang an sichtbar, da Aristoteles den Begriff selbst entworfen hat und es somit ein Kunstwort ohne eigenständige Bedeutung vor ihm darstellt. Erst durch seine Erläuterungen und Erklärungen gewann es an Inhalt und konnte gewissen Gefühlen und Verhaltensweisen zugeordnet werden. Die wörtliche Übersetzung als 'Großgesinntheit' bedarf für uns heute wie damals umfangreicher Ausführungen. Ebenso ergeht es uns mit der *mikropsychia*, welche uns erst aus dem Verständnis von *megalopsychia* erfassbar wird. Anders ergeht es uns da mit *chaunotēs* als Aufgeblasenheit und Angeberei, wovon uns viele Abstufungen und Facetten geläufig sind und uns mannigfache Beispiele einfallen (vgl. S. 28). Als Demut haben wir auch von der *mikropsychia* eine gewisse Vorstellung, aber diese ist weit nicht so breit gefächert wie jene der *chaunotēs*. Ich fürchte, dies sagt so einiges über die menschliche Natur selbst aus – eines begegnet uns auf Schritt und Tritt, das andere höchst selten. Vergleichbar ist dies mit der Besonnenheit. Auch hier ist das Übermaß als Zügellosigkeit allseits bekannt, anders als

268 Vgl. Hartmann S. 520ff.

269 Hartmann S. 522ff.

270 Hartmann S. 522.

der Mangel: „Mangelhaft in Richtung auf die Lust sind die Menschen kaum. Darum haben solche auch keinen eigenen Namen. Man mag sie stumpf nennen.“²⁷¹

Betrachtet man den ganzen Komplex von einer anderen Seite her, nämlich man versucht eine Übersetzung zu finden, die seiner Bedeutung, seinem Inhalt entspricht, so gelangt man zu dem Wort 'Stolz'. Hinweise darauf gab es bereits einige, so im Dummstolz (Dirlmeier), im rechten Stolz, oder im sittlichen Stolz (Hartmann). Dieser Begriff allein genommen ist für uns heute ebenso problematisch, da er in sich all die Facetten vereint, die auch der gesamte Komplex der *megalopsychia* aufzeigt. Wir kennen Stolz als Hochmut und Überheblichkeit, aber auch als stolze Haltung (das stolze Roß) und dem Gefühl stolz auf etwas oder jemanden (auch auf sich selbst) zu sein. Positive und negative Wertungen sind in diesem Wort mit impliziert.

Was es uns dabei heute noch erschwert hier genauer Grenzen zu ziehen und Differenzierungen zu setzen ist ein Phänomen, das bereits Aristoteles beschäftigt hat. Er hat aufgezeigt, dass dort, wo die Begriffe fehlen, und das war ja bei der *megalopsychia* so, oftmals das eine, mal das andere Extrem für die Mitte genommen wurde.²⁷² Dadurch traten starke Wertverschiebungen auf und klare Grenzen verschwanden. Wechselnd konnte nun eine *kakia*, je bezogen auf die Situation, als das Erstrebbares gedeutet werden. So geschah es zB auch in der Stoa, als die *anaesthesia* durch ihre viel engere Stellung zur *sophrosyne*, (als jene zur *akolasia* hat) an deren Platz rückte. So kam es zu einer Umprägung des Wertes, und anstatt der Entfaltung eines Gefühlsreichtums, den es maßvoll zu gestalten galt, wurde jegliche Affektempfindung als verwerflich gewertet.²⁷³

Ebenso steht es mit der *megalopsychia*:

Noch irritierender ist praktisch im Komplex der *megalopsychia* die Schwierigkeit, den echten Stolz von der *chaunotēs* (dem unberechtigten Selbstbewußtsein), die bescheidene Selbstkritik aber von der *mikropsychia* zu unterscheiden. Hierunter hat sowohl die richtige ethische Einschätzung des Stolzes als auch die der Demut zu leiden.²⁷⁴

Daher ist es auch heute noch hilfreich, um ein umfassendes, strukturelles Verständnis von Stolz zu erlangen, zu Aristoteles zurückzukehren und seine Analyse vor aller Filter und Verfälschungen zu betrachten. Diese Erkenntnis weist aber noch auf einen anderen Aspekt bezogen auf die Übersetzung hin, nämlich dass diese nicht nur von einer

271 NE 1107b 6-8. Gigon.

272 Vgl. NE 1125b 17-18. Gigon.: „Und da die Mitte keinen Namen hat, so scheinen die Extreme um sie zu streiten, als ob sie unbesetzt wäre.“

273 Vgl. Hartmann S. 520.

274 Hartmann S. 520.

Sprache zur anderen vollzogen werden muss, sondern vor allem durch die Zeit hindurch.

6.2. Der Blick durch die Zeit

Dieses letzte Kapitel soll nun, Aristoteles Untersuchungen zum Ausgang nehmend, ein paar der wichtigsten Veränderungen und Bestimmungen, welche der Stolz seitdem durchlaufen hat, nachvollziehen. Dies einigermaßen vollständig nachzuzeichnen und zu analysieren bedürfte einer weiteren Arbeit weshalb ich mich hier im Wesentlichen auf zwei Stationen beschränken werde.

Das Christentum

Die wohl auffälligste Veränderung, welche heute noch unser Bild des Stolzes prägt, ist jene, welche das frühe Christentum bewirkt hat. Dort, wo die Verwendung des Begriffs einen schalen Nachgeschmack enthält, ist sie meist noch von jenen Vorstellungen geprägt. Beinhaltete im klassischen Latein der dort verwendete Begriff 'superbia' sowohl die positive Bedeutung von Stolz als „Hochgefühl, stolzes Selbstgefühl“²⁷⁵ als auch die negative Seite als „Übermut, Hochmut, ... Hoffart“²⁷⁶, so ist im christlichen Mittelalter die positive Konnotation vollends verschwunden.

Basierend auf Augustinus Schriften *De civitate dei* verliert die Synthese der Werte ihre Bedeutung. In unserem Schema der Mesoteslehre entspricht die Demut einem gesteigerten Wert, der allein genommen eigentlich keine Tugend darstellen kann. Nun hat dieser allerdings den Platz der *aretē* eingenommen, in der Art, wie es am Beispiel der *sophrosyne* zuvor beschrieben wurde. Zurück bleibt ein extremer Gegensatz von Tugend und Untugend, wobei der Stolz als Haltung und mit ihm jede stolze Gefühlsregung (auch als *pathos*!) negativ gewertet wird. Dem entgegen gesetzt erlangt nun die Demut größte Bedeutung und gilt als Inbegriff der guten Haltung eines Christen. (Ein erheiterndes Detail am Rande: Schlägt man Demut und Stolz im *Lexikon für Theologie und Kirche* nach, so erhält man ein umgekehrtes zu dem bei Aristoteles und heute festgestellten Bild, nämlich, dass über Stolz als Hoffart nur ganze 13 Zeilen geschrieben sind, der Artikel über Demut sich jedoch über ganze drei Spalten erstreckt.)

275 Spalte 201. Lexikon Ritter.

276 Spalte 201. Lexikon Ritter.

Für Augustinus ist der Hochmut der Ursprung aller Sünde. Er war der Grund weshalb Adam und Eva sich über das Verbot hinweg setzten und vom Baum der Erkenntnis aßen. Denn aus dem Hochmut entspringt der böse Wille, der die absolute Ordnung, an deren Spitze Gott steht, in Frage stellt. Der Mensch wird selbstgefällig und wendet sich von Ihm ab. Folgende Stellen sollen den Kern der Gedanken und die Nachdrücklichkeit der Forderung zur Demut darstellen:

Aber was konnte der Anfang des bösen Willens sein, wenn nicht der Hochmut! „Der Anfang jeder Sünde ist der Hochmut“ (Eccli 10,15). Ist Hochmut nicht das Streben nach verkehrter Hoheit? Verkehrte Hoheit ist, den Urgrund aufzugeben, mit dem der Geist Zusammenhang haben soll, und gewissermaßen sich selbst zum Urgrund zu werden, selbst Urgrund zu sein.²⁷⁷

Gut ist das Herz emporgehoben zu halten, aber nicht zu sich selbst, was Hochmut ist, sondern zu Gott, was Gehorsam ist, der nur den Demütigen möglich ist.²⁷⁸

„Wenn sie sich stolz erheben“, werden sie gestürzt. [...] Deshalb wird zu unsrer Zeit im Gottesstaat [...] am allermeisten die Demut empfohlen.²⁷⁹

Während es Augustinus Anliegen war eine Gesellschaft zu formen, die sich unter die göttliche und daher beste Ordnung stellte, so musste dieses Konzept natürlich fraglich werden, wo menschliche Stellvertreter, kirchlicher und weltlicher Natur, sich an die Spitze solch einer Hierarchie stellten und Gehorsam und Demut einforderten.

Die Aufklärung

So ist es nicht verwunderlich, dass spätestens zu dem Zeitpunkt, als Kants philosophische Ausführungen zum Kategorischen Imperativ, der die Würde eines jeden einzelnen Menschen unumstößlich festhält, auf den neu eröffneten Gedankenraum stieß, den der beginnende Säkularismus der Aufklärung mit sich brachte, der Stolz in seiner positiven Form wieder entdeckt wurde und einer nötigen Neubewertung unterzogen wurde.

In eindrucksvoller Form geschah dies durch den schottischen Aufklärer und Empiristen David Hume. Losgelöst von religiösen Begründungen stellt er den Menschen in den Mittelpunkt seiner Forschung. Den Stolz behandelt er in *Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte*. Darin untersucht er, geprägt von

277 Augustinus S. 359.

278 Augustinus S. 360.

279 Augustinus S. 360.

den neueren wissenschaftlichen Erkenntnissen seiner Zeit, die Entstehung der Affekte aus Perzeptionen (Vorstellungen und Eindrücken). Mittels Assoziation erwecken diese Perzeptionen entweder ein Gefühl von Lust oder Unlust, denen wiederum die entsprechenden Affekte folgen. Wie man dem Titel seines Werkes entnehmen kann, betreibt er dabei sozusagen Grundlagenforschung und versucht die menschliche Natur selbst zu fassen, indem er beobachtet, beschreibt und analysiert.

Grundsätzlich unterscheidet er zwischen dem Objekt eines Affekts (den Menschen der empfindet) und der Ursache desselben (Eindrücke und Vorstellungen), welche der Affekt selbst verbindet. Hume erläutert dies beim Stolz am Beispiel der Schönheit: „Die Schönheit unserer Person erzeugt schon aus sich, vermöge der einfachen Wahrnehmung, Lust. Eben diese Schönheit erzeugt dann weiterhin Stolz. Ihre Häßlichkeit erregt ebenso Unlust und weiterhin Niedergedrücktheit.“²⁸⁰ Zudem muss ein weiterer Faktor gegeben sein, damit Stolz oder Niedergedrücktheit, als entgegengesetzte Emotion, entstehen können, nämlich dass sie in einem Zusammenhang mit der eigenen Person stehen. Auf ein fremdes Haus zB ist man nicht stolz.

Weiters ergänzt Hume in einer sehr scharfsinnigen Analysen die Bedingungen für das Entstehen von Stolz um folgende vier Momente:

1. Die Ursachen des Stolzes müssen uns alleine gehören oder zumindest selten sein, oder dürfen nur mit wenigen anderen geteilt werden. Auf etwas Gewöhnliches ist man nicht stolz.
2. Jene Ursachen müssen für andere leicht „erkennbar und augenfällig“²⁸¹ sein, um durch deren gute Meinung davon Bestätigung finden zu können.
3. Sie müssen dauerhaft und beständig sein, Zufälliges und Unbeständiges weckt keinen Stolz.
4. Auch allgemeine Regeln und Grundsätze, welche die Wertvorstellungen einer Gesellschaft wider spiegeln, haben einen Einfluss darauf, was wertgeschätzt wird.

Diese Ausführungen entsprechen dem heutigen Verständnis von Stolz und helfen ihn strukturell fassbar zu machen. Es drängt sich auch hier die Frage auf, ob Stolz eine bloße Emotion oder eine Haltung ist. In diesem zweiten Buch seines Traktats bezeichnet Hume ihn deutlich als Affekt, allerdings wird ihm durch seine Funktion, die im Folgenden beschrieben wird, klar ein wichtiges, charakterbildendes Element zuerkannt.

280 Hume S. 14.

281 Hume S. 22.

Abgesehen aller Analysen bestand die große Leistung Humes primär in der Rehabilitierung des Stolzes als wichtiger Bestandteil der menschlichen Psyche. Durch positive Identifikation und Bestätigung (das Gefühl von Lust, dem der Stolz folgt) erwächst ein Bild der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten, wogegen durch negative, also dort wo sich Unlust und Niedergedrücktheit zeigen, Grenzen derselben aufgezeigt werden. Es skizziert sich der Umriss einer Persönlichkeit. Dadurch, dass Stolz sich auf Einzigartigkeit und gesellschaftlichen Beifall usw (sh oben) gründet, ist es sein Verdienst, die individuelle Besonderheit eines jeden Einzelnen hervor zu heben und ein positives Selbstwertgefühl auszubilden. Somit ist Stolz zum einen ein wesentlicher, konstituierender Faktor der individuellen Persönlichkeit, und zum anderen liegt in ihm, ähnlich wie wir es bei Aristoteles schon gesehen haben, die Fähigkeit zur Selbsterkenntnis, da durch das entstehende Bewusstsein die dazu nötige Reflexion ermöglicht wird. Rorty hat diesen ersten Aspekt im Titel eines Aufsatzes zu Hume sehr treffend ausgedrückt. Er lautet: „Pride Produces the Idea of the Self: Hume on moral agency“.

Im dritten Buch des Traktats *Über die Moral* geht Hume von den rein psychologischen Betrachtungen zu den moralischen Implikationen über. Darin hält er fest, dass die Tugend beim Stolz bzw bei der Niedergedrücktheit in ihrem richtigen Maße, die Untugend in deren Übertreibung liegt. Ein bekannter Ansatz. Der praktische Wert des Stolzes oder der Selbstachtung liegt darin, dass der Stolz zur Tätigkeit befähigt und zugleich eine unmittelbare Befriedigung gibt²⁸². „[E]s steht aber fest, daß nichts für unsere Lebensführung nützlicher ist, als ein angemessenes Maß von Stolz. In ihm werden wir uns des eigenen Wertes bewußt und gewinnen Vertrauen und Sicherheit in allen Plänen und Unternehmungen.“²⁸³ Zugleich jedoch begleitet den Stolz die Tendenz Vergleiche zwischen sich und anderen zu ziehen und dort wo man auf den Stolz anderer trifft, fühlt man sich durch den Vergleich herab gesetzt, und das Gefühl von Unbehagen macht sich breit. Der Grund also, weshalb uns Äußerungen von Stolz und Hochmut so unangenehm sind ist der, „weil sie unseren eignen Stolz verletzen und uns [auf dem Wege] durch das Mitgefühl [hindurch] zu einem Vergleich führen, der den unangenehme Affekt der Niedergedrücktheit hervorbringt.“²⁸⁴ Da aber ein wesentlicher Bestandteil von Tugend der ist, dass man sich bemüht bei anderen Menschen einen

282 Hume S. 354.
283 Hume S. 350f.
284 Hume S. 355.

„erfreulichen“²⁸⁵ Eindruck zu hinterlassen, also der Annehmlichkeit seiner Eigenschaften für andere, und um Konflikten aus übermäßigen Affekten vorzubeugen wurden „*Regeln der guten Lebensart*“²⁸⁶ aufgestellt, die nahe legen, den eigenen Stolz nach außen hin zurück zu nehmen und ein bescheidenes Bild von sich zu vermitteln. „Wir sollen bei allem Stolz, der in unserer Brust wohnt, eine angenehme Außenseite zeigen und uns den Anschein von Bescheidenheit und wechselseitiger Ergebenheit in unserem ganzen Benehmen und Wesen geben.“²⁸⁷ wenn gleich „von Herzen kommender Stolz oder eine ehrliche Selbstachtung, wohl begründet, aber zugleich wohl verborgen, zum Charakter eines Ehrenmannes erforderlich ist.“²⁸⁸

Wir finden in dieser Beschreibung also erneut den Gedanken einer Synthese beider Affekte als Werte wieder.

6.3. Weitere Ansätze

Die weiteren Betrachtungen sollen, fernab jeglichen Anspruchs auf systematische Vollständigkeit und den entsprechenden Zusammenhängen mit den jeweiligen philosophischen Theorien, ergänzende Gedankensplitter zu diesem Thema darstellen.

So hat Nietzsche durch seine Umwertung der Werte den Stolz wohl am ausdrücklichsten in seiner positiven, schaffenden Eigenständigkeit zur Geltung verholfen, indem er jegliche Bedeckung nach Außen hin als Folge eines Ausdrucks von Sklavenmoral ablehnte. Dabei hat er, ganz dem Christentum entgegengesetzt, den anderen einseitig gesteigerten Wert zur Tugend erhoben.

Schopenhauer hat in diesem Zusammenhang auch den Nationalstolz bedacht und ihn als billigen Ersatz für solche beschrieben, die selbst nichts haben, worauf sie stolz sein können.²⁸⁹ Ein Gedanke, der heute immer noch traurige Richtigkeit hat und in unserer Zukunft deutliche Auswirkungen zeigen wird. Denn dort wo Perspektivenlosigkeit auf fehlenden Selbstwert trifft kann das natürliche Verlangen nach Selbst- und Fremdbestätigung leicht dazu missbraucht werden, eine Person als Werkzeug eigener Ziele einzusetzen.

285 Hume S. 346.

286 Hume S. 351.

287 Hume S. 352.

288 Hume S. 352.

289 Schopenhauer S. 44.

Auch die Gewaltbereitschaft vieler Jugendlicher ist wohl Ausdruck dafür, dass diese sonst nichts haben, 'worauf sie stolz sein können' und sich nunmehr als letzte Option mittels physischer Stärke die Anerkennung und Beachtung anderer erwerben wollen.

Doch ich möchte mit einem erheiternden Beispiel unserer Zeit diese Betrachtungen beenden. So wie Schopenhauer meinte, dass oftmals Nationalstolz eine innere Leere ausfüllen und ersatzweise zur Steigerung des eigenen Selbstwertes durch eigentlich etwas Fremdes dienen soll, so habe ich den Eindruck, dass dies heute oftmals auch im Sport stattfindet, immer dort wo eine übermäßige Identifikation mit einem Verein oder einzelnen Personen stattfindet. Deren Erfolge sollen Substitut der eigenen (mangelnden) Erfolge sein und deren Ruhm soll in ihrem Abglanz die eigene triste Persönlichkeit erstrahlen lassen.

7. Schlussbemerkungen

Ziel dieser Arbeit war es, die *megalopsychia*, welche in ihrer Bedeutung so schwer zu fassen ist, und in der Geschichte der Auslegung auch auf so viel Unverständnis gestoßen ist, aus ihren Wurzeln her erläuternd darzustellen und ein umfassendes Verständnis von ihr zu vermitteln. Dabei habe ich mich bemüht zu zeigen, dass diese recht verstanden kein Relikt der Antike ist, sondern für die Klärung von Phänomenen, die uns heute beschäftigen, viel beizutragen hat.

Dabei wurden zwei systematische Stränge verfolgt:

Der erste hatte zur Aufgabe, die inhaltlichen Beschreibungen und Bestimmungen aus *va der Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* sowie aus der *Rhetorik* zu erfassen. In den *Ethiken* zeichnete sich dabei das Bild einer Tugend, die das Verhältnis von Gütern und den Wert einer Person beschreibt und auf den rechten Umgang mit Ehre verweist. Dabei galt es, um Aristoteles nicht falsch zu interpretieren, diese einzelnen Begriffe selbst nochmals zu hinterleuchten und zu analysieren. Hierbei wurden einige Unterschiede in der Bestimmung, vor allem in Bezug auf die *Rhetorik*, sichtbar, welche ich im Hinblick auf die unterschiedlichen Intentionen der Arbeiten aufzulösen versuchte. Erschwerend war bei der Suche nach einem angemessenen Verständnis von *megalopsychia* die große Vielfalt der Verwendung dieses Begriffes. Er bezeichnet eine Einzeltugend, gilt als Überbegriff eines damit zusammenhängenden Wertekomplexes und verkörpert ebenso das Prinzip einer bestimmten Art der Urteilsfindung.

Neben aller theoretischer Erläuterungen hierzu war es mir jedoch vor allem wichtig ein lebendiges Bild dieser Tugend zu zeichnen und ihr zu einem neuen Verständnis zu verhelfen. Man darf sich nicht, wie man beim Durchforsten der Sekundärliteratur oftmals den Eindruck erhält, von umständlichen Formulierungen oder seltsamen Begriffen sowie der nahezu kuriosen Beschreibung des *megalopsychos* abschrecken und davon abhalten lassen, nach dem dahinter liegenden Wert zu suchen. Nicht umsonst schließlich hat sich ein Autor wie Aristoteles so ausführlich mit diesem Verhaltenskomplex beschäftigt und sogar als krönende Zierde der Tugenden beschrieben. Eine Distanz für unser Verstehen schafft zudem die 'Hingerichtetheit auf Großes', welche vor allem in den *Ethiken* so betont wird. Betrachtet man allerdings die Ausführungen der *Rhetorik* dazu, dann stellt man fest, dass der Ort dieser Regungen auf die eine oder andere Weise im Alltag aller Menschen zu finden ist. Dies ermöglicht uns den Begriff auch heute noch mittels Vorstellungen und Gefühlen zu beleben. Durch

diese Anknüpfung an die Gegenwart stellt sich weiters die Frage ob das gesamte Konzept als ethisches (als Verhaltensrichtlinie reicher und mächtiger Menschen) immer noch Gültigkeit besitzt. Ich möchte dies bejahen, denn heute wie damals zeigt sich, dass Geld und Einfluss durch ein Gefühl der Unantastbarkeit zu einem Hinwegsetzen über rechtliche und moralische Normen verleitet. In den Tagesblättern finden sich unzählige solcher Beispiele.

Aber auch in anderer Hinsicht ist die *megalopsychia*, und zwar in ihrer Form der *hybris*, unserem Denken nicht fremd und auch in Aristoteles Welt war sie so allgegenwärtig, dass es nicht wundert, dass er sich damit eingehender beschäftigt hat, nämlich in der Literatur und in der Poesie. Welche Tragödie wäre ohne den Akt der Überheblichkeit vorstellbar?²⁹⁰

Der zweite Argumentationsstrang befasste sich mit dem theoretischen Konzept der Mesoteslehre. Es war mein Bestreben die Tauglichkeit dieses Systems für das Verständnis von Tugend allgemein und für die *megalopsychia* im Besonderen zu zeigen. Schon Hartmanns Analysen zeigten, dass sich eine nähere Beschäftigung mit diesem Konzept lohnt. Es bringt die Akrotes-Funktion, welche ansonsten nur am Rande zur Kenntnis genommen wurde, voll zu ihrer Geltung und erfasst damit in ausdrücklicher Weise das Wesen und den Wert dieser Lehre.

Ausgehend von der im Hintergrund schwebenden Frage, ob der Stolz ein Affekt oder eine Haltung ist, und begleitet von moderneren Forschungsansätze zu Aristoteles' Theorie der Affekte begann ich, an Hartmanns Analysen anschließend und nach seinem Vorbild die bildliche Darstellung der Mesoteslehre zu modifizieren und zu erweitern. Damit gelang es, allen erdenklichen Verhaltensweisen in *einer* Skizze eine Position zuzuordnen, wodurch es möglich wurde auf einen Blick den gesamten Komplex einer Tugend zu erfassen. Dass diese Ausführung nicht mehr unmittelbar aus Aristoteles Werken abzuleiten sind ist mir dabei bewusst, trotzdem denke ich, dass sie einen wertvollen Beitrag für das Verständnis der ganzen Problematik, auch über Aristoteles hinaus, leisten kann.

Am Leitfaden dieser Konstruktion gelang es, die Spur der *megalopsychia* durch die Zeit hin zu verfolgen und Verschiebungen in der Wertestruktur aufzuzeigen und zu erklären. Dabei zeigte sich, dass sie zwar ihren elitären Charakter verloren hat, dafür jedoch durch ihre Persönlichkeits-konstituierende Funktion ein wesenhaftes Merkmal aller Menschen ist.

290 Vgl. Fisher. Er hat den Begriff der *hybris* in griechischer Literatur und Philosophie untersucht.

Zuletzt möchte ich noch ein paar Worte zum Wert der Mesoteslehre als Hilfskonzeption zum Erlangen der Tugend anbringen und sie dazu mit anderen Ansätzen vergleichen. Diese sollen dabei allerdings bloß als Kontrapunkt dienen, um Aristoteles' Position deutlicher darstellen zu können (dh es geht mir um keine systematische Auseinandersetzung mit diesen Lehren).

Aristoteles möchte eine strenge Erziehung und Ausbildung der Affekte zu einer bestimmten Haltung hin – ein Vorhaben, dessen ist er sich bewusst, das nur schwer durchzuhalten ist und ein ständiges Tun bedeutet. Es ist eigentlich sogar ein Ziel, das nicht erreicht werden kann! Niemand kann von sich behaupten (man möge mir die saloppe Formulierung verzeihen): „Puh, geschafft, jetzt bin ich gut.“ Aber gerade dadurch ist dieser Ansatz derjenige, der dem Menschen gemäß ist. Denn das Ziel ist ja nicht eine bestimmte Handlung, sondern eine spezielle Haltung: nämlich jene sich zu bemühen in jeder Situation die richtige, angemessene Handlung zu setzen. Jeden Tag aufs Neue, jede Situation und damit jede Person als einzigartig wahrzunehmen und sich um eine passende Vorgangsweise zu bemühen.

Dies hat auch Aristoteles im Auge, wenn er davon spricht, dass das Gesetz nur Richtlinien anbieten kann und eben dazu am Besten geeignet ist, wenn es nach der Mitte hin orientiert ist²⁹¹ und es dem Richter obliegt mit dem rechten Auge, nach dem rechten Maß zu urteilen. Denn ein Gesetz muss allgemein gehalten sein und kann nur äußeres Handeln bewerten, die je besondere Situation bleibt dem Menschen zu beurteilen.

Dies kann im Rahmen Augustinus' oder Kants Ansätzen nicht geleistet werden, auch wenn Augustinus starkes Augenmerk auf die inneren Vorgänge, speziell die innere Haltung der Demut, und nicht nur auf die sichtbaren Taten lenkt. Aristoteles verlangt den rechten Umgang mit Affekten, Augustinus möchte aber eine völlige Negation des Stolzes erreichen. Nicht nur aus einer Ablehnung, sondern aus einer regelrechten Verdammung desselben heraus soll diese Regung aus den menschlichen Wesenszügen quasi getilgt werden. Ein Anspruch, der niemals umzusetzen ist und den Menschen stets, (vielleicht bewusst und gewollt,) im gesetzten theologischen Rahmen als mangelhafte Kreatur zurück lässt. Ein Ironiker mag hier noch hinzufügen, dass gerade diese scharfe Ablehnung die größte Anerkennung des Stolzes ist, denn sonst müssten nicht so viele Worte darüber verloren, so viel Missachtung gegen ihn aufgewandt werden.

291 Vgl. Vardarkis S. IX.

Natürlich liegt auch bei Kant die letzte Entscheidung über die Bewertung von Handlungen darin, ob sie aus der richtigen inneren Motivation heraus ausgeführt werden. Aber jene zugrunde gelegte Maxime arbeitet mit einem Menschenbild, wie ja auch oftmals kritisiert wurde, das dem lebendigen Menschen nicht gerecht wird, dem *kein Mensch* entsprechen kann. Aristoteles Anspruch an den ausführenden Menschen ist aber nicht weniger gering oder streng als der Kantens. Zum einen, wie erwähnt, darin zu sehen, dass für Kant ein 'Handeln nach Pflicht' ausreicht, um eine ethische Handlung zu qualifizieren, während bei Aristoteles hierbei von Bedeutung ist, dass dabei auch Lust, bzw Freude empfunden wird. Zum anderen bedeutet sein Maß der Mitte ja nicht, wie ausgeführt, Mittelmäßigkeit oder ein Wählen von Haltungen, die bloß nicht zu nahe am Extrem sind, sondern als Gedankengerüst soll es zum Verständnis der Strukturen führen und dabei behilflich sein, seinen Standort zu bestimmen, sich zu orientieren und den tugendhaften Weg fortzusetzen. Und dieses Gehen muss ein beständiges sein. Situationsbezogenes Bemühen und Bewerten im Rahmen einer rechten Haltung bedeutet schließlich nicht Situationen zu wählen, in denen man sich richtig verhalten will, sondern einmalig die Entscheidung zu treffen richtig Handeln zu wollen und dies von da an in jeder Situation umzusetzen. Natürlich ist das keine leichte Aufgabe und wird nicht immer zur Gänze gelingen, aber gerade das ist Aristoteles auch bewusst und dies gesteht er dem Menschen auch zu (wodurch ein einmaliges Irren nicht völliges Scheitern bedeutet). Denn diese Aufgabe ist ja nicht abschließbar und ständig klopfen neue Herausforderungen an die Tür. Als Empirist, für den Beobachtung, Experiment und damit auch der Umgang mit Irrtümern zur täglichen Erfahrung gehören, ist Aristoteles hier auch Realist im Zugang zur menschlichen Natur, die nicht perfekt aber dafür verbesserungsfähig ist. Dieses Streben und Bemühen ist daher auch das was er von den Menschen erwarten will – eine Aufgabe, ein Anspruch, die dem Wesen des Menschen nach aufzunehmen möglich ist. Es ist eine Konzeption *für uns*.

8. Literaturverzeichnis

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Übers. v. Franz Dirlmeier. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart. Reclam 2003.

Aristoteles: Die Nikomachische Ethik. Übers. v. Olof Gigon. 6. Auflage. München. Deutscher Taschenbuch Verlag 2004.

Aristoteles: Eudemische Ethik. Übers. u. hg. v. Dr. Paul Gohlke. Paderborn. Ferdinand Schöningh 1954.

Aristoteles: Eudemische Ethik. Übers. v. Franz Dirlmeier. Hg. v. Ernst Grumach. Berlin. Akademie-Verlag 1962.

Aristoteles: Politik. Übers. u. hg. v. Franz F. Schwarz. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart. Reclam 2007.

Aristoteles: Rhetorik. Über. u. hg. v. Gernot Krapinger. Bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart. Reclam 2007.

Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung. Band 4. Rhetorik. Übers. u. erl. v. Christof Rapp. Hg. v. Hellmut Flashar. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2002. [Kommentar]

Augustinus, Aurelius: Der Gottesstaat. Zweiter Band (Buch VIII-XV). Übers. v. Carl Johann Perl. Salzburg. Otto Müller Verlag 1952.

Fischer, N. R. E.: Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in the Ancient Greece. Warminster. Aris & Phillips 1992.

Fortenbough, W. W.: Aristotle on Emotion. 2. Aufl. London. Duckworth 2002.

Hardie, W. F. R.: „Magnanimity“ in Aristotle's Ethics. In: Irwin, Terence (Hg.): Aristotle's Ethics. Classical Philosophy 5, New York u. London. Garland Publishing 1995.

Hartmann, Nicolai: Ethik. Berlin ua. de Gruyter 1926.

Horn, Christoph ua. (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie. München. Verlag C.H.Beck 2002.

Höfer, Josef ua. (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche. 2. völlig neu bearb. Aufl. Freiburg. Herder Verlag 1959.

Hume, David: Ein Traktat über die menschliche Natur. Buch II. Über die Affekte. Buch III. Über Moral. Übers. v. Theodor Lipps. Hamburg. Felix Meiner Verlag 1978.

Kalchreuter, Hermann: Die Mesotes bei und vor Aristoteles. Inaugural-Dissertation. Tübingen 1911.

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hg. v. Bernd Kraft ua. Hamburg. Felix Meiner Verlag 1999.

Krämer, Hans Joachim: Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie. Heidelberg. Carl Winter Universitätsverlag 1959.

Krewet, Michael: Die Theorie der Gefühle bei Aristoteles. Heidelberg. Universitätsverlag Winter 2011.

Ritter, Joachim ua. (Hg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band St-T. Völlig Neubearb. Ausg. des <Wörterbuchs der philosophischen Begriffe> von Rudolf Eisler. Basel ua. Schwalbe & Co Verlag 2004.

Rorty, Amélie Oksenberg: Pride Produces the Idea of the Self: Hume on moral agency.
In: Australasian Journal of Philosophy. Vol. 68, No. 3. September 1990. S. 225 –
269.

Schilling, Harald: Das Ethos der Mesotes. Eine Studien zur Nikomachischen Ethik des
Aristoteles. Tübingen. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1930.

Schopenhauer, Arthur: Aphorismen zur Lebensweisheit. Hamburg. Nikol Ver-
lagsgesellschaft 2010.

Sherman, Nancy: The fabric of character. Aristotle's theory of virute. Oxford. Claredon
Press 1989.

Vardarkis, Markos: Die Mesoteslehre des Aristoteles. Dissertation 1984.

Wolf, Ursula: Aristoteles' „Nikomachische Ethik“. 2. durchges. Auflage.
Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2007.

9. Anhang

9.1. Abstract

Die Megalopsychia bei Aristoteles

Aristoteles entwirft die *megalopsychia* im Rahmen seiner Mesoteslehre, welche er der *Eudemischen* und der *Nikomachischen Ethik* als theoretische Grundlage unterlegt. In diesem Konstrukt, das als Wegweiser zu einem tugendhaften Leben und damit zur *eudamonie* dient, entwickelt er den Begriff als Mitte zwischen Kleinmut bzw Demut (*mikropsychia*) einerseits und Prahlerei, bzw Übermut (*chaunotēs*) andererseits. Es beschreibt einen moralischen Ansatz und die Definition als das rechte Wissen davon, welcher Güter man würdig ist findet man daher vor allem in den *Ethiken*. Aber auch im Rahmen der Affektenlehre der *Rhetorik* hat Aristoteles sich mit der Großgesinntheit beschäftigt, allerdings von einem ganz anderem Standpunkt aus. Daraus ergeben sich auf der einen Seite Unterschiede in der Definition, auf der anderen Seite allerdings wird die *megalopsychia* aus den hohen Spären der Philosophie wieder in die Lebenswelt zurück hinein versetzt und kann in ihren alltäglichen Ausprägungen untersucht werden, was eine große Bereicherung und besseres Verständnis mit sich bringt. Diese Darstellungen finden sich im mittleren Teil der Arbeit .

Der erste Teil beschäftigt sich vor allem mit der Entwicklung der Rahmenbedingungen, in denen Aristoteles seinen Begriff der *megalopsychia* entfaltet. Um die Aspekte der *mesotēs* sowie der *akrotes* eingehend vermitteln zu können, wird das Darstellungsschema von Schilling, wie er in *Das Ethos der Mesotes* (1930), herangezogen. In diesem macht er auf die Unterscheidung zwischen der quantitativ-ontologischen Achse und der qualitativ-werthaften Achse aufmerksam. Ein Modell, dass sich so zwar nicht durchgesetzt hat, das aber in Verbindung mit den Ausführungen Hartmanns *Ethik* (1926) erlaubt, alle Aspekte der *megalopsychia* in einem Modell zu vereinen. Dies geschieht nach der dargestellten Beschreibung der interessanten Aspekte und Facetten der *megalopsychia* und es wird auch versucht, dieses Modell noch weiter zu entwickeln und vor allem in den Eckpunkten genauer zu bestimmen.

Ebenso gilt es die Unterscheidung von Affekt und Haltung (*hexis*) herauszuarbeiten, da manche Begriffe mal für das eine, mal für das andere stehen können.

Dies zeigt sich auch im letzten Teil der Arbeit, der sich mit der Übersetzung der griechischen Begriffe auseinander setzt. Dabei wird deutlich, dass es nicht genügt ein Äquivalent in anderer Sprache zu finden, sondern es gilt auch den Bedeutungswandel durch die Zeit hin zu berücksichtigen. Denn gerade die Übersetzung von *megalopsychia* mit „Stolz“ zeigt, dass dieser Begriff im Laufe späterer Jahrhunderte vor allem durch Augustinus und das Christentum deutliche wertbezogene Änderungen erfahren hat.

9.2. Lebenslauf

Persönliche Daten:

Name: Sonja Kasecker

Geburtsdatum: 16. November 1976

Geburtsort: St. Pölten

Kinder: Sarah Kasecker (1996)

Miriam Kasecker (1998)

Tatjana Kasecker (2002)

Schulbildung:

1982 – 1986 Volksschule, St. Pölten

1986 – 1991 Gymnasium am Institut der englischen Fräulein, St. Pölten

1991 – 1995 Bundesoberstufen Realgymnasium, St. Pölten

seit 2005 Studium der Philosophie an der Universität Wien

Wahlfach: Altsemitische Philologie und Vorderorientalische Archäologie